ಪ್ರಕಟನೆಯ ೨೯ ನೆಯ ವರ್ಷ : ೧೯೯೪

ಸಂಕ್ರಮಣ

೨೬೧

ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ
ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ : ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ

ಡಾ. ಕೆ. ಆರ್. ದುರ್ಗಾದಾಸ
ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಾಯಕದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್. ಆಮೂರ
ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಂಪುಟ ೧ ಮತ್ತು ೨

"ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು....", "ಸಂಸ್ಕೃತಿ....": ಚರ್ಚೆ

ಅಪ್ಪಾಸಾಹೇಬ ಎಂ. ಅಲಿಬಾದಿ, ಎಚ್. ಬಿ. ಪೂಜಾರ,
ಹೊರೆಯಾಲ ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ, ವಿಜಯಕಾಂತ ಪಾಟೀಲ,
ವಿಠಲಗಟ್ಟ ಉಳಿಯ ಇವರ ಕವನಗಳು

ಚಂಪಾಕಾಲಂ
ಬಸವ ಚಳುವಳಿ : ಒಂದು ಚಿಂತನೆ

ಸಂಪುಟ ೨೯ : ಸಂಚಿಕೆ ೫ ಮೇ ೧೯೯೪

ಸಂಕ್ರಮಣ

ಮೇ ೧೯೯೪
ಸಂಪುಟ ೨೯ : ಸಂಚಿಕೆ ೫

ಸಂಪಾದಕಿ
ನೀಲಾ ಪಾಟೀಲ

ಸಲಹಾ ಸಂಪಾದಕ
ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ

SANKRAMANA 261
A Monthly in Kannada
May 1994 Vol. XXIX No. 5
Sankramana Prakashana Dharwad-580 001 Phone : 40509
Printed at Chandana Mudrana, Dharwad-8 Phone : 44863
Annual Subscription : Rs. 50/-

ಬಸವ ಚಳುವಳಿ : ಒಂದು ಚಿಂತನೆ

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಎರಡು-ಮೂರು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಕನ್ನಡ ನಾಡು ಕಂಡ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಳುವಳಿ : ಬಸವ ಚಳುವಳಿ. ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಶಿವಶರಣರು ಬರೆದ ವಚನಗಳು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ದೊರೆತಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ 'ವಚನ ಚಳುವಳಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೆಲವರು ಕೊಟ್ಟರೂ, ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ: ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳುಳ್ಳ ಆ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಂಡವರಿಗೆ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಒಂದು ಗುರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಚಳುವಳಿಯ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವಚನಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ಇಡೀ ಚಳುವಳಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಸವ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು 'ಬಸವ ಚಳುವಳಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಸೂಕ್ತ.

ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ, ಎಂಟು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ, 'ಬಸವ ಚಳುವಳಿ' ಎಂಬುದು, ಸಮಾಜವನ್ನು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿಡುವಲ್ಲಿ ಆಂದೋಲನಗಳು ಆಡುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪಾತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ, ಆಳವಾದ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ವನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತು ಇದ್ದರೆ, ಈಗ— ಅಂದರೆ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ—ಇಡೀ ಚಳುವಳಿಯ ಎಲ್ಲ ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿವೆ. ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆ ಚಳುವಳಿಯ ಕೇಂದ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಬದುಕು, ಅವನು ಪ್ರಚಲಿತಗೊಳಿಸಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಇತಿ-ಮಿತಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇವತ್ತಿನ ಕಾಲ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಇತಿಹಾಸದ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ನಿರಂತರ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಯೋಮಾನದ, ಅನುಭವದ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ನೂರಾರು ಶರಣರು ಆ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವರೆಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಕಾಣುವ

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಬಸವಣ್ಣನದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದರೂ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮತ್ತು ಕೃತ್ರಿಮ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಹರಿದೊಗೆದು ಇಡೀ ವೈದಿಕ ಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯ ಹೂಡಿದ ಬಸವಣ್ಣನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿರುವುದು, ಅವನ ಕ್ರಿಯೆ ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ, ಅದು ಅವನಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮಷ್ಟಿ ಬಂಡಾಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಲ್ಲಿ. ಬಂಡಾಯಗಾರ ಬಸವಣ್ಣ ಒಬ್ಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲನಾದ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಾನಸಿಕ ತೊಳಲಾಟ, ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಅವನನ್ನು ಅವನ ಸಮಕಾಲೀನರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯ ಮತ್ತು ಆಪ್ತನೆನ್ನಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಮೂರ್ತತೆಯಾಗಲಿ, ದಾಸಿಮಯ್ಯ–ಚೌಡಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಖಡಾಖಂಡಿತ ಖಚಿತತೆಯಾಗಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ, ಅವನು ಸದಾ ಪೂರ್ಣವಿರಾಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಾಗದೆ, ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅನ್ವೇಷಕನಾಗಿರುವುದು.

•

ಬುದ್ಧನ ನಂತರದ ಮಹಾನ್ ಬಂಡಾಯಗಾರನಾದ ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜವನ್ನೇ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಬಲ್ಲ ಕ್ರಾಂತಿ ಬೀಜಗಳು ಅಡಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಆ ಬೀಜಗಳು ಮೊಳೆತು, ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಿರಿದು ಹೊರಬಂದು, ಸಸಿಯಾಗಿ ಗಿಡವಾಗಿ ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಆಕಾಶವನ್ನು ಆವರಿಸಿತೇ?

–ಇದು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯು 'ಕ್ರಾಂತಿ' ಮಾಡಿದಾಗ, ಆ ಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದಾಗಿ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ; ನೋಡುವ ಕಣ್ಣು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ; ಮನೋಧರ್ಮ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ತತ್ವಗಳು, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಗಟ್ಟಿಪಿಂಡವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವು ಪೀಳಿಗೆಯಿಂದ ಪೀಳಿಗೆಗಳಿಗೆ ಕಾಲದ ಕುಲುಮೆಯಲ್ಲಿ ಹದಗೊಂಡು, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು, ಹೊಸ ಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಜೀವಂತವಾಗಿಡುತ್ತವೆ.

ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು, "ಶ್ರೀ ಗುರು ಬಸವಲಿಂಗಾಯ ನಮಃ" ಎಂದು ನಿಂತರೆ, ಕುಂತರೆ, ತೂಕಡಿಸಿದರೆ, ನಿದ್ದೆ ಮಾಡಿದರೆ ನೆನೆಯುವ ಇಂದಿನ 'ಲಿಂಗಾಯತ' ಸಮಾಜ ಏನಾಗಿದೆ? ಸುತ್ತಲೂ ಕಣ್ಣರಳಿಸಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು, ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ, ಗುಡಿ ಗುಂಡಾರಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, 'ದೇಹವೇ

ದೇಗುಲ' ಎಂದು ಸಾರಿದ ಬಸವಣ್ಣನೇ ಒಂದು ಕಲ್ಲಿನ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪೂಜಾರಿಗಳ ಉಪಜೀವನದ ಸಾಧನವಾಗಿಲ್ಲವೇ ? 'ಇವ ನಮ್ಮವ, ಇವ ನಮ್ಮವ' ಎಂದೂ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಬಸವಣ್ಣನ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿ-ಪಂಗಡ-ಉಪ ಪಂಗಡಗಳು, ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮನೆ ಮಾಡಿಲ್ಲವೇ ? ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಬಸವಣ್ಣನ ಯಾವುದೇ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಲಿ, ಚಿತ್ರವಾಗಲಿ ಲಭ್ಯವಿರದಿದ್ದರೂ, ಕೆಳದಿ ಅರಸುಮನೆತನದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಿತ್ರವನ್ನೇ ಬಸವಣ್ಣನ ಚಿತ್ರವೆಂದು-ಅವನನ್ನು ಅಶ್ವಾರೋಹಿಯನ್ನಾಗಿ, ಕಿರೀಟಧಾರಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ-ತೋರಿಸುವ **ಮಹಾ ಮೋಸ** ಇಂದು ನಡೆದಿಲ್ಲವೇ ?

ಇಂದು ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತ,-ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡಿರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ತಾನೂ ಒಬ್ಬ ಬಸವಣ್ಣ ಎಂದು ಮೆರೆಯುವ ಭಂಡರಿದ್ದಾರೆ. ನ್ಯೂಜಪ್ರಿಂಟನ್ನು ಕಳ್ಳಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೇ ನೀತಿ ಹೇಳುವ ಖದೀಮ ಪತ್ರಿಕಾ ಸಂಪಾದಕರಿದ್ದಾರೆ. 'ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸ' ಎಂಬ ಬೋರ್ಡಿನ ಅಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕುಂತು ಸಮಾಜವನ್ನೇ ದೋಚುವ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಬದುಕನ್ನೇ ಕತೆ-ಕಾದಂಬರಿ ಮಾಡಿ ಹೊಟ್ಟೆ ಹೊರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಠೋಪಜೀವಿ ಸಾಹಿತಿಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ ಘಂಟಾ ಘೋಷವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರೂ, ತಮ್ಮಂಥವನೇ ಒಬ್ಬ 'ಅತ್ಯಾಚಾರ' ಎಸಗಿದಾಗ (ಉದಾ: ಕುದರಿಮೋತಿ ಸ್ವಾಮಿ) ಬಂಗಾರದ ಮೌನ ತಳೆಯುವ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳಿದ್ದಾರೆ; 'ಎನಗಿಂತ ಕಿರಿಯರಿಲ್ಲ'-ಎಂಬ ವಚನ ಹಾಡುತ್ತಲೇ, ರತ್ನಖಚಿತ ಸಿಂಹಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಮೆರೆಯುವ ಕಾಂಟೆಸ್ಸಾ 'ಜಗದ್ಗುರು'ಗಳಿದ್ದಾರೆ, ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ದುರಂತವೆಂದರೆ, ಬಸವಣ್ಣನ ಭಕ್ತರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಗಣ್ಯರು ಇಂದು ಈ ದೇಶದ ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷವೊಂದರ ಬಾಲ ಬಡಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಬೆನ್ನು ಮೂಳೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ.

●

ಪಂಡಿತರ ಭಾಷೆಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಈ ನಾಡಿನ ಜನಭಾಷೆಯಾದ ಕನ್ನಡವನ್ನೇ ವಚನಕಾರರು ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಕ್ರಮವೇ. ಈ ಎಂಟು ನೂರು ವರ್ಷಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಅದರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಿಣಾಮ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಗುಪ್ತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಜೀವದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಬಸವ ಚಳುವಳಿ, ಅದೇ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ತಾನು ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಸೋತಿರಬಹುದು ? ರಂಗಭೂಮಿಯಿಂದ ಬಸವಣ್ಣ ನಿರ್ಗಮಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ವೈದಿಕ

ಶಾಹಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವಿಜೃಂಭಿಸಿ, 'ಲಿಂಗಾಯತ' ಎಂಬುದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಶಾಖೆಯೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ಯಾಕೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಯಿತು ? ಬಸವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಜೈನ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕೊಂದು ಹಾಕಿದವು ಎಂಬುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ? ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ದಾಳಿಯನ್ನು ಬಸವ ಚಳವಳಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎದುರಿಸಲು ಯಾಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ?

ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದುರಾದಾಗ ಬಸವ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯ ಯಶಸ್ಸು, ಅಥವಾ ಅಪಯಶಸ್ಸು ಅದರ **ಸಿದ್ಧಾಂತ** (ಮೂಲ ಆಶಯಗಳು, ಸಾಧಿಸಬಯಸಿದ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಮುಂ.) **ಸಂಘಟನೆ** (ಉದ್ದೇಶಗಳ ಈಡೇರಿಕೆಗಾಗಿ ಜನಶಕ್ತಿಯ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ) ಮತ್ತು **ಸಂಘರ್ಷ** (ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತುರ್ತಾಗಿ ಬಳಸುವ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರ)–ಈ ಮೂರು ನೆಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಬಿರುಕು ಕಂಡರೂ ಅದು ಇಡೀ ಚಳುವಳಿಯ ಹಿನ್ನಡೆ ಅಥವಾ ಸೋಲಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು.

'ಕಾಯಕ' ಎಂಬುದು ಬಸವ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ತತ್ವ. ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಹೋಳು ಮಾಡಿ, 'ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ' ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ 'ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ' ಕನಿಷ್ಠವೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವೈದಿಕ ಶಾಹಿಗೆ "ದುಡಿಯುವುದು ನಿಮ್ಮ ಕರ್ಮ; ತಿನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ" ಎಂಬುದೇ ಮೂಲ ಮಂತ್ರವಾಗಿದ್ದಾಗ, ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸವೆಂದು ಹೇಳಿ, 'ಶ್ರಮ'ಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಗೌರವವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟದ್ದು ಕಾಯಕ ತತ್ವದ ಮಹತ್ವ. ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ದುಡಿಮೆಯ ಫಲಾನುಭವಿಗಳಾದ ಪುರೋಹಿತರ ಬುಡಕ್ಕೇ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇದು.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗಳೇ ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು, ಜಾತಿಯ ತಾರತಮ್ಯ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ತಗುಲಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲು–ಕೀಳು ಎಂಬ ಭೇದ ಉಂಟಾಗಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಶ್ರಮಜೀವಿ ವರ್ಗಗಳು ಕೀಳರಿಮೆಯಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ, 'ಕಾಯಕ'ದ ಮೌಲ್ಯ ಆ ವರ್ಗಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅಪರೂಪದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನೂ, ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನೂ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನೂ ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಇಡೀ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೇ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿದ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದಾಗಿ ಅವರವರಿಗೆ ಅವರವರ ಕಾಯಕಗಳೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದವು, 'ನಾನು ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಲ್ಲ'–ಎಂಬ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯ ಬೆಳೆಯಿತು.

ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಕಾಯಕಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಮಾನತೆ' ಎಂಬುದು ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುವುದು ಕೇವಲ ಕಾಯಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಯಕ ಜೀವಿಗಳು ತಳೆಯುವ 'ಮನೋ ಧರ್ಮ'ದಿಂದಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ, ಆ ಕಾಯಕಗಳು ತರುವ 'ಪ್ರತಿಫಲ'ದಿಂದ. ಒಬ್ಬ ಮಡಿವಾಳನ ಒಂದು ತಾಸಿನ ಶ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಬ್ಬ ಪಂಡಿತನ ಒಂದು ತಾಸಿನ ಶ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಫಲವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರೇ ಆಗಲಿ ಯಾವ ಕಾಯಕವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ಶಕ್ತಿಯ ಸದ್ವಿನಿಯೋಗವಾಗಿ ಆ ಸಮಾಜ ಸದಾ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರಬಲ್ಲದು. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಚಲನಶೀಲವಾದ ವರ್ಗ (class) ಬರಬರುತ್ತ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ, ಚಲನೆ ಕಳಕೊಂಡು, ಜಾತಿ (caste) ಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದೇ ಒಂದು ಮಹಾ ದುರಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ನಾವು. ಬಸವ ಚಳುವ ಳಿಯ ಕಾಯಕ ತತ್ವವು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಶ್ರಮ'ಕ್ಕೆ ಕಾಯಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಿತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರುವುದರ ಜೊತೆಗೇ, ಆ 'ಶ್ರಮ'ವನ್ನು ಭೌತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ, ಅದರ ಪ್ರತಿಫಲದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಸೋತಿದ್ದ ರಿಂದಾಗಿ, ಮಡಿವಾಳ ಮಡಿವಾಳ ನಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆದ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆದ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾತಿ–ಆಧಾರಿತ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಆಗದೆ, ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ಮುಂದುವರೆ ಯಿತು. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹದಿಂದ ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಅವ ತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಇವತ್ತಿಗೂ ಅವೇ ಅವೇ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ಅದೇ ಅದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೀಳರಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದಿರುವುದು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಬಸವ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಾಧಾರವಾದ 'ಕಾಯಕ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಈ ಆಂತರಿಕ ದೌರ್ಬಲ್ಯದಿಂದಾಗಿಯೇ, ಬಸವೋತ್ತರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತ ಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಈ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ನುಂಗಿ ನೀರು ಕುಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು.

'ನೀನು ಯಾರೇ ಆಗಿರು: ದುಡಿದು ತಿನ್ನು; ಹೆರವರ ದುಡಿತದ ಮೇಲೆ ಬದುಕ ಬೇಡ' ಎಂದು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಸಾರಿ, ಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಕಾಲು ಕೊಟ್ಟ ಬಸವತತ್ವ, ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ, 'ಸಂಗ್ರಹ' ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧವೂ ನಿಲುವು ತಾಳಿ, "ನಿನಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರತಿಫಲದಲ್ಲಿ ನಿನಗೆಷ್ಟು ಬೇಕೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮಿಕ್ಕ ದ್ದನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕೊಡು" ಎಂದೂ ಹೇಳಿತು. ಮನುಷ್ಯನ ದುರಾಶೆ, ಅಹಂಕಾರ, ಆದರಿಂದಾಗಿ ಶೋಷಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿದ ಈ ತತ್ವ ಅಭಿನಂದನೀಯವೇ. ಆದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಕಾಯಕಜೀವಿ ತನಗೆ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಅನ್ನಿಸಿದ ಹಣವನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ ನಂತರ, ಅಪಾರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಆ ಹಣ 'ದಾಸೋಹ'

ಕ್ಕಾಗಿ ಖರ್ಚಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಡೀ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕು ನೀಡುತ್ತ ಸದಾ ಸಂಚಾರಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದ ಜಂಗಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇಂಥದೊಂದು ದಾಸೋಹ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು: ಅದು ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಋಣವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಂಡ ಇಂಥ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಾಗಿ ಮುಂದೇನಾಯಿತು ? ಚಳುವಳಿಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಘಟ್ಟ ಮುಗಿದ ನಂತರದ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಈ ಜಂಗಮ ವರ್ಗ ಕೂಡ ತನ್ನ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಅದೂ ಒಂದು 'ಜಾತಿ'ಯಾಗಿಯೇ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ, ತನ್ನ ಮೂಲ ಕಾಯಕವಾದ ಸಮಾಜ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನೂ ಮರೆತು, ಕೇವಲ ಹೆರವರ ಪರಿಶ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಬದುಕುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯಾಯಿತು: ಮಠಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಆಸ್ತಿ ಪಾಸ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ಸ್ಥಾವರ'ವಾಯಿತು.... ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಂಗಮರು ಈಗ ಯಾವ ಅಧೋಗತಿಗೆ ಇಳಿದಿರುವರೆಂದರೆ, 'ಬೇಡಜಂಗಮ' ಎಂಬ ಒಂದು ಯಾವುದೋ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಖೊಟ್ಟಿ ಸರ್ಟಿಫಿಕೇಟು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಆ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂವಿಧಾನವಿತ್ತ ಮೀಸಲಾತಿ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಲಪಟಾಯಿಸಲು ಸಂಘಟಿತ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬಿರುಕು ಹೊಂದಿದ ಬಸವ ಚಳುವಳಿ 'ಭವಿ' ಮತ್ತು 'ಭಕ್ತ' ಎಂಬ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದಾಗಿ 'ಸಮಾನತೆ'ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಂಘಟನೆ ಕೂಡ ಅಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿರದ್ದರಿಂದ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ವಿಕೋಪಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಅದು ನಿಯಂತ್ರಣ ತಪ್ಪಿ ಉಗ್ರಗಾಮಿಗಳ ಕೈ ಮೇಲಾಗಿ ಬಿಜ್ಜಳನ ಕೊಲೆ ಮತ್ತು ನಂತರದ ರಕ್ತಪಾತ ಸಂಭವಿಸಿರಬೇಕು. ಸಂಘಟನೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಶರಣರ ಸಮೂಹ-ಶಕ್ತಿಗೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಹಿನ್ನಡೆ ಉಂಟಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಮತ್ತೆ ಭೂಗತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಸಂಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋರಾಟದ ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತ ತಲುಪಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಉಲ್ಲೇಖ ಎಲ್ಲೂ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಕೋಲಾಹಲದ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಪಾತ್ರವೇನು—ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ತೊರೆದು ಹೋಗದೆ ಬಸವಣ್ಣ ಅಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆ ನಿಂತಿದ್ದರೆ, ಚಳುವಳಿಗೊಂದು ನಾಯಕತ್ವದ ಭರವಸೆ ದೊರೆತು, ಅದು ಇನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಬಸವಣ್ಣನ ಅಂತ್ಯ ಅಕಾಲಿಕವಾಗಿತ್ತು. ತೀರ ಚಿಕ್ಕ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಧೀರ ಚೇತನವೊಂದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಯಿತು. ಈ ಅಂತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾವು ಬರುವುದು ಮುಪ್ಪು, ರೋಗ, ಅಪಘಾತಗಳಿಂದ; ಇವು ತಪ್ಪಿದರೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಅಥವಾ ಕೊಲೆಯಿಂದ.

ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲನಾದ ಬಸವಣ್ಣ,-(೧೯೪೮ರ ಘಟ್ಟದ ನಮ್ಮ ಗಾಂಧೀಜಿಯಂತೆ)-ಭ್ರಮನಿರಸನ ಹೊಂದಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬಹುದೆ ? ಅಂಥ ಹೇಡಿ ಅವನಲ್ಲ ಎಂಬುದಾದರೆ, ವೈರಿಗಳ ಸೈನ್ಯ ಅವನನ್ನು ಕೊಂದುಹಾಕಿರಬಹುದೆ? ... ಇವು ಸಹಜವಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ. ಇತಿಹಾಸ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಾಗ ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಹಜ. ಕೆಲವು ಭಾವುಕರು, "ಬಸವಣ್ಣ ಕುಂತಕುಂತಲ್ಲಿಯೇ ಸಹಜ ಸಮಾಧಿಯೋಗ ತಲುಪಿ ಲಿಂಗೈಕ್ಯನಾದನು," ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರೆ, ಆ ನಂಬಿಗೆಯೂ ವಿನಾಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನ ಸಾವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಬಸವಣ್ಣನ ಬದುಕು ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬೇರುಬಿಟ್ಟ ವೈದಿಕಶಾಹಿ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಶಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದವರನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೆ ಅವರನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಇದೇ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ, ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕೂಡ ಕಬಳಿಸಲು ಇದೇ ತಂತ್ರ ಅನುಸರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವೈದಿಕಶಾಹಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಾದ ನಮ್ಮ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಮಾನವಾಗಿ ಎಂದೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತರ ಹೆಗಲ ಮೇಲಿನ ಅಡ್ಡಪಲ್ಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಂಗರಿಸಿದ ಶವಗಳ ಹಾಗೆ ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದ ಮೆರೆಯುವ ಈ ಡಾಂಭಿಕ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ್ದಕ್ಕೂ ಪರಿಪರಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಬಸವನಿಂದೆ'ಯನ್ನೇ ಕಾಯಕ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಹಜ.

ಇಂಥ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಬಸವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ವಾಚಾಮಗೋಚರವಾಗಿ ಬೈಯುವುದಕ್ಕೂ, ಸಮಾಜವಾದಿ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವವರು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಮಾನತಾ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮೂಲಭೂತ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂತರವನ್ನು ಪ್ರಾಜ್ಞರು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ದಿನ ನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಸವ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುತ್ತಲೇ, ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಭಂಡಾರಿಯನ್ನಾಗಿಯೋ ನಂದಿಯ ಅವತಾರವಾಗಿಯೋ ಮಹಾರಾಜನನ್ನಾಗಿಯೋ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಮೆರೆಯುವವರೇ ಬಸವಣ್ಣನ ನಿಜವಾದ ಕೊಲೆಗಾರರು ಎಂಬ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವಿಂದು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ●

ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆ

೨೩-೧೨-೧೯೯೩ ರಂದು ಹರಿಹರದ ಎಸ್ ಜೆ ವಿ ಪಿ ಕಾಲೇಜಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೇದಿಕೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ವಿ. ವಿ. ಪ್ರಸಾರಾಂಗಗಳು ಜಂಟಿಯಾಗಿ ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದ್ದ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಕುರಿತ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಸಮಾರೋಪ ಭಾಷಣಕಾರನಾಗಿ ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳ ಸಾರಸ್ವರೂಪ ಈ ಲೇಖನ.

ದಾವಣಗೆರೆಯ ದೈನಿಕವೊಂದು ಹಸಿಬಿಸಿಯಾಗಿ ವರದಿ ಮಾಡಿದ ನನ್ನ ಅವತ್ತಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಗೆಳೆಯ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸತ್ಯಂಪೇಟ ಅವರು 'ಅಗ್ನಿ ಅಂಕುರ' ಪಾಕ್ಷಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯ ೧-೩-೯೪ ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ "ಚಂಪಾ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಈ ಹೊಸ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ" ಎಂಬ ಲೇಖನ ಬರೆದರು. ನಂತರದ ೩-೪ ಸಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಅನೇಕರಿಂದ ಧಾರಾಕಾರ ಟೀಕೆಗಳು ಬಂದವು.

ಹರಿಹರದ ಭಾಷಣಾಧಾರಿತ ಲೇಖನವನ್ನು "ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ" ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಒಪ್ಪಿದ ಅಗ್ನಿ-ಅಂಕುರ ಸಂಪಾದಕರು, ಲೇಖನ ಕೈಸೇರಿದ ಬಳಿಕ ಅದರ ಉದ್ದ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲು ತಿಳಿಸಿದರು. ನನ್ನನ್ನು ಟೀಕಿಸಲು ಅನೇಕ ಪುಟ ಮೀಸಲಾಗಿಟ್ಟ ಪತ್ರಿಕೆ ನನ್ನ ಲೇಖನಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡು ಪುಟ ಖರ್ಚು ಮಾಡಲು ಹಿಂದೇಟು ಹೊಡೆಯಿತು. 'ಲೇಖನವನ್ನು ಎರಡು ಕಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರಿ'-ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಅವರ ವಿಲಂಬ ನೀತಿ ಮನಗಂಡು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ 'ಸಂಕ್ರಮಣ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸತ್ಯಂಪೇಟ ನನಗೆ ೧೦-೧೫ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಪರಿಚಿತರು. ಕನ್ನಡ ಪತ್ರಿಕಾ ರಂಗದ ದಿಗ್ಗಜಗಳಾದ ೭೩ ವರ್ಷದ ಪಾಪು ಮತ್ತು ೬೩ ವರ್ಷದ ಲಂಕೇಶರ ಕ್ರಾಸ್ ಬ್ರೀಡ್‌ನಂತಿರುವ ಲಿಂಗಣ್ಣ, 'ಹರಿ'-ಹರ'ರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಯ್ಯಪ್ಪಸ್ವಾಮಿಯ ಹಾಗೆ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಕಳಸವಿಡಬಲ್ಲವರು. ಸಿಂದಗಿಯ ಶರಣ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಒಂದು 'ಲಿಂಗ'ವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಲು ತಯಾರಾಗಿದ್ದ ಲಿಂಗಣ್ಣ, ಬರಬರುತ್ತ ಲಿಂಗಲಿಂಗಣ್ಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಡಬಲ್ಲಿಂಗಣ್ಣನಾಗಿ, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಾದರೂ ಬಸವಣ್ಣನ 'ಆದರ್ಶ'ಪಾಲಿಸಿ, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮನೋರಂಜನೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿ ರುವುದು ಸಂತೋಷದ ವಿಷಯ.

ಈ ಲೇಖನದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹಾದಿ ತೆರೆದಾವು ಎಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಿದೆ. ಅಂಥ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಗತ.

ಚಂಪಾ

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ: ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ

ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ

೧

ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆದಾಗಿ ಇಂಥ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವಾಗ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ, ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಂಥ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ' ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯೇ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಅಲ್ಲಮನು 'ಹಿಂದಣ ಅನಂತವನು ಮುಂದಣ ಅನಂತವನು ಒಂದು ದಿನ ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು ನೋಡಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ವರ್ತಮಾನವು ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಸಂಧಿಸ್ಥಳ. ಇಂದು ನಾವು ಏನನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲೆವೋ ಅದು-ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಣಾಮ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಂದು ನಾವು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ಆಡಬಹುದಾದ ಮಾತುಗಳು ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿಯೂ ಹೌದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸವಾಲು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಇತಿಹಾಸವೇ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಕಾಳಜಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಅದರ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ತರ್ಕಿಸಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಬೀಸು ಹೇಳಿಕೆಗಳಿವೆ ಇವರಲ್ಲಿ. ಅಗತ್ಯ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

'ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂದು ಇಂದು ನಾವು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಆದ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳಿವೆ. ಹಾಗೇ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ, ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಜಾಗತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೊಟ್ಟು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚಲನೆಯು ಒಟ್ಟು ಜಾಗತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗತಿಯೊಂದಿಗೇ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಗಳ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಡೆಸಲಾದ ಚರ್ಚೆ, ಸಂಕೇತ, ಪ್ರತಿಮೆ ರೂಪಕಗಳ ಬಗೆಗಣ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ಮನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು, ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ, ರಾಚನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ರಾಚನಿಕೋತ್ತರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಆದ ಚಿಂತನೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳು ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ. 'ಸಮಕಾಲೀನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕರು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಬಹುಶಃ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಪ್ಪಲು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ವಸಾಹತೀಕರಣಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಯಾವುದೇ ನಾಡಿನ ಅಕ್ಷರ ಕಲಿತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಿಂತನೆ ಬಹುಶಃ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಕ್ಷರ ಮಾಧ್ಯಮವು ಇಂದು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿದೆ; ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅದು ಅಲಕ್ಷಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಅದು ಸ್ಥಳೀಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ತನ್ನ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾತ್ರ, ಅಥವಾ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಮಾತ್ರ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಸ್ವಲ್ಪ ದಿನಗಳ ಅನಂತರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ತುಳು ನಾಡಿನ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮಹಿಳಾ ನಿರೂಪಕಿಯರ ಬಗೆಗಾಗಲಿ, ಆ ನಿರೂಪಕಿಯರ ನಿಯೋಗದ ಬಗೆಗಾಗಲೀ ಮಾತಾಡಲು ತಿಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ತೊಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಸೈಬೀರಿಯಾದ ಈಶಾನ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಎಸ್ಕಿಮೋ, ಮತ್ತು ಚುಕ್ಚಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕ್ರೋ ಇಂಡಿಯನ್ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾವ-ನಾದಿನಿಯರಿಗೆ ಸಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧ

ಇದೆ (Joking Relatons) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆಫ್ರಿಕಾದ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ವಧುದಕ್ಷಿಣೆ' ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವುದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇವೆಲ್ಲದರ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ, ತಾರ್ಕಿಕ ವಿವರಣೆ ನೀಡಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಾವು ಬಂದು ತಲುಪಿದ್ದೇವೆ. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೊರಗುಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅದು ಏನೇ ಇರಲಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಂದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ವಾದಗಳನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಿರೂಪಕನ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹರಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ನಿರೂಪಣಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ನೆರೆಟಾಲಜಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿರೂಪಕ ಏನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆ ? ಓದುಗನಿಗೆ ಆತ ಏನನ್ನು ಸಂವಹನಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ ? ಅಥವಾ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪಠ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಏನನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಪೂರೈಸುತ್ತದೆ ? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದು ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗಳು ಲೇಖಕ ಕೇಂದ್ರಿತ, ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ದಾಟಿ, ವಾಚಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬೆಳಸಿದೆ. 'ವಾಚಕ' ಎಂದರೆ ಯಾರು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಓದುಗ, ಕುಶಾಗ್ರಮತಿ ಓದುಗ, ಜಾಣ ಓದುಗ, ಆದರ್ಶ ಓದುಗ, ಮಾದರಿ ಓದುಗ, ಅನುಮಿತ ಓದುಗ—ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹಾಗೂ ರಾಚನಿಕರು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಲೇಖಕ–ವಾಚಕರ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ವಿಘಟಿಸಿ, ಸ್ವಾಯತ್ತವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ, ವಾಚಕಾಭಿಮುಖ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪಠ್ಯ–ಓದುಗರ ಕ್ರಿಯೆ–ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು, ಕೊಳು ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದೆ. ಪಠ್ಯ ಜೀವಂತವಾಗುವುದು ಓದುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕವಾದ್ದರಿಂದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದುಗನ ಹಾಗೂ ಓದುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಪಠ್ಯ ಸಿದ್ಧ, ಸ್ವತಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯತಾಗುಣ ಪಠ್ಯದ ಮೂಲ ಲಕ್ಷಣ. ಅಸಾಧ್ಯತಾಂಶಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದು ಬಹುಶಃ ಓದುಗ. ಆದ್ದರಿಂದ ಓದುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ಸಕ್ರಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ.

ಓದುಗನು ಪಠ್ಯದ ಅರ್ಥ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಂತೆಯೇ, ಪಠ್ಯವೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಯುಕ್ತ ಓದುಗನನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಪಠ್ಯದೊಳಗೆ ಇಂಥ ಯುಕ್ತ ಓದುಗನನ್ನು ಭಾಷಾ ಬಳಕೆ, ಭಾಷಾಶೈಲಿ, ನೀಡಲಾದ–ಮತ್ತು ನೀಡದಿರುವ ಮಾಹಿತಿಯ ಮೂಲಕ ಊಹಿಸಬಹುದು. ತನ್ನ ಓದುಗನಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣದ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು, ತಯಾರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಠ್ಯವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ, ಓದುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾದ ಓದುಗನು ತನ್ನನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಹೆಣೆಯುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ, ಓದುಗನು ತನ್ನ ಪೂರ್ವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಅದು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪಠ್ಯವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಓದುಗರನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತ ತನ್ನನ್ನು ಓದಲು ಅರ್ಹರಾದ ಓದುಗನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಓದುಗರೂ ಪಠ್ಯವನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯು ಓದುಗನ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸದೇ ಇಲ್ಲ. ಮಮ್ಮಟ, ಹೇಮಚಂದ್ರ, ಆನಂದವರ್ಧನ ಮೊದಲಾದವರು ಓದುಗನ ಮೇಲೆ ಕಲಾಕೃತಿಗಳು ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ಈ ಲೋಕ–ಕವಿ–ಸಹೃದಯ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಹೃದಯನಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕದ ಕಾವ್ಯತತ್ವದ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. (೧೯೮೮:೨೧೦-೧೧)

ಹೀಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಂದು ಓದುಗ–ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗುವುದರತ್ತ ಚಲಿಸುತ್ತಿದೆ. ಐಸರ್‌ನು (೧೯೭೬) ಪಠ್ಯದ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ಹಂತಗಳನ್ನು ಓದುಗನು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಸಕ್ರಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಠ್ಯದೊಳಗೆ ಬಿಡಿ ಪದದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾದ ಹಲವು ವಲಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಗ್ರ ಪಠ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಲಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದ ವಸ್ತು. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ರಚಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಅದರೊಳಗೆ ಖಚಿತವಲ್ಲದ ಅಂಶಗಳೂ, ತೆರಪುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಓದುಗ ಖಚಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ತುಂಬಿಸಬೇಕು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಓದುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಕ್ರಿಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಓದುಗ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ. ಪಠ್ಯದೊಳಗೆ ಖಚಿತ ಅರ್ಥಗಳ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರವಿದ್ದರೆ, ಓದುಗ ಅದಕ್ಕೆ ದೇಹವನ್ನು ಒದಗಿಸಿ, ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ 'ಕಲಾಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವಿಕೆಗಾಗಿ ಉತ್ಪಾದಿಸಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅವು ಸಿದ್ಧರೂಪಗಳಲ್ಲ,

ಬದಲು ಸಾಧ್ಯತಾ ರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರ. ಅವುಗಳು ಪ್ರಚೋದಕ ಅಂಶಗಳ ಹಣಿಕೆಗಳು. ಓದುಗನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಪಠ್ಯದ ಒಡಲಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. 'ಅಮಾಸ' ಕತೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಮಾಸನ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು ನಾನಾ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ದೈವಾಧೀನರಾದರು' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ, ಈ ನಾನಾ ನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನು ಸರಬರಾಜು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪಠ್ಯವೇ ಓದುಗರನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಓದುಗ ತೆರಪನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಆಡುಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾಯುತ್ತವೆ ? ಕುರಿಯಯ್ಯ ಎಲ್ಲಿ ? ಹೇಗೆ ಯಾಕಾಗಿ ಸಾಯಬಹುದು ? ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಿ, ಶೋಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತರು ಹೇಗೆ ಸಾಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಓದುಗ ಕಲ್ಪಿಸಿ, 'ನಾನಾ ನಿಮಿತ್ತಗಳು' ಉಂಟುಮಾಡಿದ ತೆರಪನ್ನು ತುಂಬಿಸಿ ಅಮಾಸ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದುಗನೇ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜನ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸಾಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಓದುಗ ಸಾವಿನ ಕಾರಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿ ಪಠ್ಯವೂ ಓದುಗನನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಓದುಗನು ಪಠ್ಯದ ಬಾಹ್ಯವಲಯದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಪಠ್ಯಾಂತರ್ಗತ ರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅರ್ಥ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಓದುಗನೇ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಲೇಖಕನಾಗಿ ಬಿಡುವುದು ಹೀಗೆ.

ಅಲ್ತೂಸರ್ ನಮಗೆ ನೆನಪಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕೆಯ ಉಪಕರಣಗಳು ಅಥವಾ ಯಂತ್ರಗಳು. (೧೯೭೧:೧೨೧–೧೨೨) ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು (ವರ್ಗ ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಇತ್ಯಾದಿ) ಶಾಶ್ವತಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳು ಸಹಾಯಕ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಮಾಜದ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಮಿಥ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಓದುಗನನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಜ್ಞಾತೃವನ್ನಾಗಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪಾಲುದಾರನನ್ನಾಗಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಪೂರ್ಣ ತೊತ್ತನ್ನಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು.

ಪಠ್ಯದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇರುವ ನಿರೂಪಕನು ಓದುಗನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಲು, ಅಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಬಾರದು. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಹಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ

ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ನೀಡಿದ ವಿವರಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿವೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜಕೀಯ, ಮತೀಯ, ಕಲಾತ್ಮಕ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ. ಇವು ಯಜಮಾನ ವರ್ಗದ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ. ಯಜಮಾನ ವರ್ಗವು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೇಲೆ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯು ಜನರನ್ನು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೂ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ನಿಜವಾಗಲೂ ಏನು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಲಿದೆ ಮತ್ತು ಏನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಕಲ್ಪನೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದೇ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳಿವೆ: ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಮೊದಲನೆಯದು ಮತ್ತು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸ್ಥಿತಿ ಎರಡನೆಯದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಕರ್ತರೀ ಪ್ರಯೋಗವಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಕರ್ಮಣಿ ಪ್ರಯೋಗ.

ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡು ಮಾಡುವುದು. ಅವನಿಂದ ಇನ್ಯಾವುದನ್ನೋ ಮರೆಮಾಚಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗೋಜಲಾಗಿಸಿ ನೈಜವಿವೇಕವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅದರ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತಡೆಯುವುದೇ ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಆತ ಗೌಣ ಇಲ್ಲವೇ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ತಾನು ಜವಾಬ್ದಾರನಾಗದೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾತೃಗಳನ್ನಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರಿಂದಾಗಿ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ. ಸಸುರೋತ್ತರ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಜ್ಞಾತೃವನ್ನು (ಜ್ಞಾತೃ–Subject) ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕುರಿತು ಸುದೀರ್ಘ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಲಾಕೃತಿಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಓದಿ ಅರ್ಥ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಓದುಗನನ್ನು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಓದನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಷಯ ಈಗ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ನಿರೂಪವೂ ಭಾಷಾ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾದುದರಿಂದಾಗಿ ಅದು ಓದುಗನ ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗೆ ಪಠ್ಯವು ಭಾಷಾ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಓದುಗನ ಉತ್ಪಾದನೆ. ಆದರೆ ಓದುಗನ ಉತ್ಪಾದನೆ

ವ್ಯಕ್ತ, ಮುಗ್ಧ ಓದು ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಓದುಗ ಓದುವುದು ಈಗಾಗಲೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವನ ಓದುವ ರೀತಿಯನ್ನು, ಅರ್ಥ ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗ್ರಾಹಕರನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಹಾಗೆ ಕಲೆಯೂ ಸಹಾ ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಮೂಹದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಜಾಗತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಲೇಖಕ-ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಪಠ್ಯ-ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯತ್ತ, ಪಠ್ಯ-ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಓದುಗ-ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯತ್ತ ವಾಲಿಕೊಂಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು. ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಈಗ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಮಾಡಲಾದೀತು? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡದ ಮುಂದೆ ಬಹಳ ಆಯ್ಕೆಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇರುವುದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅರ್ಥಹೀನ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ನಾವೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಇಲ್ಲ. ಬೇರಾರೋ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈಗ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹಾಗೇ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಮುಗ್ಧ ನಡಾವಳಿಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಜಾಗತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ದೇಶೀಯವಾದ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಬಹಳ ಸುಲಭ. ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಷ್ಟಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು 'ಆಯ್ಕೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸರಿ. ಈ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲವಾದರೂ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಖಂಡಿತ. ಇಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಮುಂದಿನ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಇದೇ ರೀತಿ ಮುಂದುವರೆಯುವುದು ಖಂಡಿತ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯತ್ತಲೇ ಹೊರಳಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮ ಬದಲಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಪೂರ್ಣ ದೇಸೀ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಮುಂದುವರೆದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ? ನಮ್ಮ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಥರದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಬಿಡಿ. 'ಗೋವಿನ ಹಾಡಿ'ನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೂ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ದುಸ್ಥಿತಿ ಗಳಿಂದ ಆರಂಭ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುವಂತೆ ಸದ್ದು ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ವಿಮರ್ಶಕರ ಹೆಸರನ್ನು ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಮಿಂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಕೇಳುಗರಲ್ಲಿ ರೋಮಾಂಚನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹೊಸ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಹೊಸ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅವರು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ದುಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ತಿಳಿವಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಷ್ಟನ್ನು ತೆಳುಗೊಳಿಸಿ, ಆಕರ್ಷಕಗೊಳಿಸಿ, ಉಜ್ವಲಗೊಳಿಸಿ, ಹೇಳುವಾಗ ಮುಂದುವರಿದ ದೇಶಗಳ ಆತ್ಯಂತ್ಯಮವಾದದ್ದು ನಮಗೆ ಮರೆತು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ, ಅಲ್ಲಿನ ಆಳ ಎತ್ತರಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಅಂತರಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಳಕೊಂಡ ಜನರಿಗೆ, ಅವೇ ಅದ್ಭುತವೆಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಾಗರಾಜ ತನ್ನ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಜನರನ್ನು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕರೆ ಅವರು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಜನರನ್ನೂ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಗೊಳಿಸಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಮುಂದುವರೆದ ದೇಶಗಳ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಗೊಳಪಟ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಂದುವರೆದ ದೇಶಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಚಲಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಸದಾ ಬಾಲಬಡುಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹಿಂಬಾಲಕತನವೇ ಇದರ ಗುಣ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಥರದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮನ್ನಣೆ ಸಿಗುವುದು ಹೌದು. ಆದರೆ ಅವರು ಮುಂದುವರೆದ ದೇಶಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಚಲಿಸುವುದರಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಲಾರರು.

ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಜನರಿಗೆ ಇವರು ಕನ್ನಡದ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸಬಹುದು. ಅಥವಾ ಮುಂದುವರಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಜನರಲ್ಲಿ 'ತಲ್ಲಣ' ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಕೆಲಸಗಳು ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತಮಾಷೆಯ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಲಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಂದುವರೆದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಹೊಸದೆಂಬಂತೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರುವ ಕೆಲಸಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ. ರಾಚನಿಕ, ರಾಚನಿಕೋತ್ತರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೂ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೂ, ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

ಸ್ಥಾನವೇ ಇರಲಾರದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಈಗ ಬರುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲಾರದು ಎಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗ ಬರುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಈಗ ಬರುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರೊಳಗೆ ನನ್ನ ಅಮ್ಮ ಇದ್ದಾರೆಂದು ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬದಲು ಅಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಬಿಳಿ ತೊಗಲುಗಳು ಚಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದುರ್ದೈವ.೧

ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಅತಿಯಾದ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಈಗಾಗಲೇ ಕುಸಿದು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಂತೂ ಇರಲಾರದು. ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಸುಲಭದ ಉದ್ಯೋಗವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಕನ್ನಡದ ಅಧ್ಯಾಪಕರುಗಳು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆಯಾದರೂ ಅಂಥ ಕೆಲಸಗಳು ಒಳ್ಳೆಯ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನಂತೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರದ್ಧೆ ಏನೂ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೇ ನೋಡಿದರೆ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಣ ಅವಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೌದಾದರೆ ಅಂಥ ಅವಜ್ಞೆ ಎಂದೂ ಓದುಗನನ್ನು ಕಲಾಕೃತಿಯೆಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಲಾರವು. ಸೊಂಟಾಗ್ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ಕಲೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯು ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನೂ ಆಗಲಾರದು.' ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆ ಎಂತಹ ಶುಷ್ಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲ ತಿಳಿದೇ ಇದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಬಿಡುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಬಹಳ ಕಾಲ ಬಾಳಲಿಲ್ಲ. ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಾಪಕರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವವರು ಯಾರೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿದ ದೇಶಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿ ಹೊರಡುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಆಗುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಮುಂದುವರೆದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯೂ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳೇನು ?

ಈಗ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಬಂಧದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ಓದಿ ಅರ್ಥ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಓದುಗನನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ತನ್ನ ಗಮನ

ವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಓದುಗನನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆಗೆ ಚಿಂತನೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ದೇಸೀಯತೆ, ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಪದಗಳು ನನ್ನ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಆಧಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣದ ತೀವ್ರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸುತ್ತಾ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಕಳಚಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತ, ಈ ನಾಡಿನ ಸಮಾಜ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ದೇಶೀಯತೆಯ ಗುರಿ. ಕಲಾಕೃತಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಅರ್ಥವನ್ನು, ಅವು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗದೇ ಇರುವ ಅರ್ಥದ ಮೂಲಕ, ಕಲಾಕೃತಿಗಳು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಓದುಗನನ್ನು ಕಲಾಕೃತಿಗಳಿಂದ ಹೊರಗುಳಿಯುವ ಓದುಗ ವರ್ಗದ ಮೂಲಕ, ಗುರುತಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕೆಲಸ. 'ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪದಗಳೂ ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿವೆ. ಅಕ್ಷರ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಚಲಿಸುತ್ತಾ ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಅವು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗದೇ ಇರುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿಯಾದರೂ ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸುತ್ತಲಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದಾಗ 'ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂಬ ಪದ ಬಿದ್ದು ಹೋಗಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂಬ ಪದ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮುಂಬರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ದೇಸೀ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತಾ, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿವೆ.೨

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ

೧ ಈಚೆಗೆ ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ೧೦ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಬರೆದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅವರು, ಮರೆತದ್ದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಜನಗಳ ನೆನಪಿಗೆ ತರುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೃತಿಗಳು ಏನನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತಿವೆ ? ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉದಾತ್ತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ? ನಾವೆಲ್ಲ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುವ, ಎಡ ಚಳುವಳಿಗಳು ಒದ್ದು ಹಾಕಿರುವ ಇಂಥ ಮೌಲ್ಯ

ಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಚಲಾವಣೆಗೆ ತರುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾದರೂ ಏನು ? ಹೋಗಲಿ. ಇಡೀ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವಾಗ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್‌ಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಂಥ ವಿಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ? ಬಹುಶಃ ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನೆ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ವಿದೇಶಿ ಧನ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ? ಇದು ಹೌದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಯಾವುವು ? ನಾಗರಾಜ್ ಬಳಸುವ ವಿಶ್ವಸ್ಥ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತಿವೆ, ಕನ್ನಡ ಪರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಗೌಣವಾಗಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಭಯಾನಕವಾದುದು. ಎಲ್ಲ ಎಡ ಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವಿದು.

೨. ಮೈಸೂರಿನ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣ ದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧವಿದು. ಇಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶಾಂತ ಮಾಡ್ತ ಅವರೊಂದಿಗಣ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ ಮಾತ್ರ. ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ●

ಅಪ್ಪಾಸಾಹೇಬ ಎಂ. ಅಲಿಬಾದಿ

ಎರಡು ಹನಿಗವನಗಳು *

ಕೈ–ಪಾನಾ

ನನ್ನ ಕೈ–
ಪಾನಾದಿಂದ
ನಿನ್ನ ಮೈ–
ಸ್ಪೇರ್ ಪಾರ್ಟಗಳನ್ನು
ಟೈಟ್ ಮಾಡಲೆ ?

ಕನಸಿನ ಗಂಟು

ಕತ್ತಲೆಯ ಮತ್ತಿನಲ್ಲಿ
ಕಳೆದು ಹೋದ
ಕನಸಿನ ಗಂಟು
ನಿನ್ನ ಕಣ್ಣಂಗಳದಲ್ಲಿ
ಕಂಡ ನೆನಪು.

* ಆಲ್ಬಂ (೧೯೭೩) ಕವನ ಸಂಕಲನದಿಂದ

ಎಚ್. ಬಿ. ಪೂಜಾರ

ನಾಳೆಗಳಿಲ್ಲ ಈ ಕನಸುಗಳಿಗೆ

ವ್ಯೋಮಕೇಶದ ಬಯಕೆಯ ಬದುಕು
ಬದಲಾದರೆ ಸುಪ್ಪತ್ತಿಗೆಗಳು ಬರಡಾಗುವದು ಮೈಯೊಂದು
ಬಯಲು ಕಾಣದ ಬಾಣದಂತಹ ಬೆಳಕು
ಕಣ್ಚುಚ್ಚುವ ಶಾಖದ ಬೆಳದಿಂಗಳ ಬಿಸಿಲು

ತುಂಬಿದ ಮೈಗೊಂದು ಕುಲಾವಿಯ ಕನಸು
ಅಚ್ಚ ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣದ ಹಾರುವ ಕುದುರೆ
ಸರಪರ ಹಾವಿನ ಸದ್ದಿಗೂ ಬೆದರದ ಕುಣಿಯುವ ಮನ
ಇಂದ್ರಚಾಪದ ಒಡೆಯು ಕರೆದಂತೆ ನೆನಪು

ಮುಂದುಡುವ ಮಲ್ಲಿಗೆಗೂ ಮಾದಕತೆಯ ಛಾಪು
ಅರಳಲಾರದ ಬದುಕು ಸೋತು ಬಿಡುವ ತವಕ
ಗಿರಾಕಿಯ ಟಿಪ್ಸುಗಳ ತಪ್ಪುವ ಲೆಕ್ಕ
ಗೀರುಗೆರೆಗಳ ನಾಳಿನ ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಾದದ ಉಸಿರು

ಹಸಿಮಾಂಸ ರಕ್ತಪಾನಕದ ಹಬ್ಬದೂಟ
ಸಖತ್ತಿನ ಗುಂಯಂಗುಡುವ ರಾಗದಲಿ
ಹದಿನಾರರ ಗುಣಾಕಾರದ ಜೊತೆಯಾಟ
ಮೆತ್ತನ್ನ ಮೈಯಿಗೆ ಮಂದ ದೀಪದ ಮಿಣುಕು

ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸೂರ್ಯ ಸಾಯುವದೇ ಇಲ್ಲ
ಈ ಕೆಂಪು ಮನೆಗಳಲಿ ಬೆಳಗಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ
ಇಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುವ ಬೀಜ ಹೂವಾಗಿ ಅರಳುವದೇ ಇಲ್ಲ
ಈ ಮನೆಯ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ನಾಳೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ

●

ಹೊರೆಯಾಲ ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ

ಬೆಕ್ಕಿನ ಸಂತತಿ

ನಾನೊಮ್ಮೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಬೆಕ್ಕು ಕಂಡಿದ್ದೆ
ತೆಳ್ಳನೆಯ ಬೆಳ್ಳನೆಯ ಬೆಕ್ಕೇನು ಅಲ್ಲ
ಕಪ್ಪನೆಯ ದಪ್ಪನೆಯ ಸೊಕ್ಕೇನು ಇಲ್ಲ
ಎಲ್ಲ ನನ್ನ ಹಾಗೆ

ತೀರ ಅಂದರೆ
ನಿಮ್ಮ ಹಾಗೆ
ನಗುವಾಗ ಅಳುತಿತ್ತು ಅಳುವಾಗ ನಗುತಿತ್ತು
ಬೇಸತ್ತಾಗ ಸತ್ತಂತೆ ಮಲಗಿ
ಸಣ್ಣ ಇಲಿ ಸುಂಡಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ
ಗಕ್ಕನೆ ಹೌಹಾರಿ
ಇದ್ದುದೆಲ್ಲ ಅದರ ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಸೇರಿ
ತಿರುಗಿ
ಬೇಸರದ ಮೌನ
ಧರಿಸುವುದೇ ಸುಮಹ್ಮಾನ ಆಗಿ
ಹೊಂಚು ಹಾಕುವುದು ಸಂಚು ಮಾಡುವುದು
ಅನ್ಯರ ಸಂಪತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ
ಸಂಚಯನ ಮಾಡಿ
ಹಾರುವ ಅದರ ಪರಿಗೆ
ಕೂರುವ ಅದರ ಥರಕೆ
ಸುತ್ತಲಿನವರು ಭಜನೆ ಮಾಡಿದರು:
'ಆಹಾ ಎಂಥ ಬೆಕ್ಕಯ್ಯ ಬೆಕ್ಕು
ಇದ್ದರಿರಬೇಕು ಈ ರೀತಿ ನಿಜಕ್ಕು'
ತಾಳ ಹಾಕಿದರು ರಾಗ ಹಾಡಿದರು
ಎತ್ತಿದರು ಆರತಿ ಮಾಡಿದರು ಮಂಗಳಾರತಿ
'ಜಯತು ಜಯತು ನಮ್ಮ ಬೆಕ್ಕಿಗೆ
ಇಲಿಗಳ ನುಂಗಿದ ಧೀರನಿಗೆ

ಸುಂಡಿಲಿ ನುಂಗಿದ ವೀರನಿಗೆ
ಮಾರನಿಗೆ ಸುಕುಮಾರನಿಗೆ ಜೋಕುಮಾರನಿಗೆ'
ಹಾಡು ಕೇಳಿ ಬೆಕ್ಕಿನ ಬಾಡು ಉಬ್ಬಿ
ಉಬ್ಬುಬ್ಬಿ ಉಬ್ಬಿ ಆಗಲಾರದಷ್ಟು ತಬ್ಬಿ ಹೊರಳಿಬಿತ್ತು
ಕೆಸರಿನೊಳಗೆ ಹೂತು ಹೋಗಿತ್ತು ಆದರ ಕತ್ತು
ಆಮೇಲೆ ನಾನು ಆ ಬೆಕ್ಕು ಕಂಡಿಲ್ಲ.
ಆದರೂ ಅದರ ಸಂತಾನಕ್ಕೇನು
ಕಡಿಮೆ ಆಗಿಲ್ಲ.

ವಿಜಯಕಾಂತ ಪಾಟೀಲ

ಈ'ದಗಾ'!

ಈ'ದಗಾ'!
ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನದು
ಇದಕ್ಕೀಗ 'ಮೂರು!'
ಬರೀ ವರುಷಕ್ಕೆರಡೇ ಸಲ
ಇದ ಹಾರಿಸುವ ಚಪಲ
(ಆಗಲಿ, ಬಿಡಲಿ. ಸಫಲ!)
ಹೂಬಳ್ಳಿಗಳ ಹಿಸುಕಿ ಹಸಿಯೊಸರಿದಾಗ
ಸಾರಿಸಿದಂತೆ ಇಡೀ ನೆಲ
ಬೀಗುವರು ಇದ್ದವರಂತೆ ರಾಮಬಲ

ಇತ್ತೆಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಈ ಬಕುತಿ
ಆ ಮೊದಲು ?

ಓಹೊ!
ಅವಾಗ ಅವರು ಸಿಕ್ಕಾಪಟ್ಟೆ ಬಿಜಿ
ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲಿ
ಬಾಬರನ ಹುಗಿಯಲು
ರಾಮನವಶೇಷವ ಅಗಿಯಲು.

ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಾಯಕದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಕೆ. ಆರ್. ದುರ್ಗಾದಾಸ

ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾಯಕ' ತತ್ವವೂ ಒಂದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ದುಡಿದು ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ–ಕನಿಷ್ಠವೆಂಬ ತರತಮ ಭಾವವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲು ಈ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಎಲ್ಲಾ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಸಮಾನವಾದವುಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾರಿ ದುಡಿಮೆಗಾರರೆಲ್ಲರನ್ನು ಸಮಪಾತಳಿಯ ಮೇಲೆ ಸಂಘಟಿಸಿದ ಹಿರಿಮೆ ಈ ಚಳುವಳಿಗಿದೆ. ಇಂಥದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಆಂದೋಲನ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗದಿಂದ ನಡೆದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಈ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

ಈ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ, ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯವರಂತಹ ನಾಲ್ಕಾರು ಜನರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ— ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ, ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯ, ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ, ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣ, ಮೋದಾರ ಕೇತಯ್ಯ, ತುರುಗಾಹಿ ರಾಮಣ್ಣ, ಮಾದಾರ ಧೂಳಯ್ಯ, ಬಾಚಿಕಾಯಕದ ಬಸವಣ್ಣ, ಸೂಜಿಕಾಯಕದ ರಾಮಿತಂದೆ, ೧ದಿರ ಶಿವಮ್ಮವ್ವೆ ಹೀಗೆ ಬಹುಪಾಲು ವಚನಕಾರರು ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗದಿಂದಲೇ ಬಂದವರಾಗಿದ್ದರು. ಮೇಲಾಗಿ ಇವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಯಕಗಳಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಡೀಯಾಗಿ ಇದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೀಳರಿಮೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ತಮ್ಮತನವನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಕೆಳ ವರ್ಗದ

---

೧. ಕಿಟಲ್ ಕೋಶ. ಪು. ೧೩೨

ಜನತೆಗೆ ಈ ಚಳುವಳಿಯಿಂದಾಗಿ ದೊರೆಕೊಂಡ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಮಿಗಿಲಾದುದು. ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಸರಿ ಬೆರೆತು ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಿಂದಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನ ಮನಬಿಚ್ಚಿ ಮಾತಾಡಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನ ಆಲೋಚನೆ ಪರಿಶ್ರಮ ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರು ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನೇ ತಳೆದಿದ್ದರು. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಕಾಯಕದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನ ಕಾರರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಕಾಯಕ : ಪದ ವಿವೇಚನೆ

'ಕಿಟಲ್ ಕೋಶ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಯಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'relating to the body; performed with the body; work; profession'– ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ.

'ಕಾಯಕ' ಪದದಲ್ಲಿ 'ಕಾಯ' ಪದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ 'ಕಾಯಕ'ವೆಂದರೆ ದೇಹ ಶ್ರಮದ ದುಡಿಮೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾಯಕ: ಪರಿಕಲ್ಪನೆ:

ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರು ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಯಕಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿ ಸಿರುವುದೂ ದೇಹ ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮ ನಾರ್ಹ. ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿಗಳ ವಚನವಿದು :

> ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣಾಗಮ ಗ್ರಂಥಂಗಳ
> ನೋಡಿದವರೆಲ್ಲರೇನು ಹಿರಿಯರೆಂಬೆನೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲ ನಿಲ್ಲಂಮಾಣು
> ಅವರೇ ಹಿರಿಯರಾದಡೆ, ನಟ್ಟುವ, ಗಳೆಯಾಟ
> ಮಿಣಿಯಹಾಟ, ಅದೃಶ್ಯಕರಣ, ಅಗ್ನಿಸ್ತಂಭ, ಆಕರ್ಷಣ
> ಚೌಷಷ್ಟಿ ಕಲಾವಿದ್ಯೆಯ ಸಾಧಿಸಿದ ಡೊಂಬನೇನು ಕಿರಿಯನೆ?
> ಇದು ಹಿರಿದು ಕಿರಿದಿನ ಪರಿಯಲ್ಲ
> ಹಿರಿದು ಕಿರಿದಿನ ಪರಿ ಬೇರೆ ಕಾಣಿರಣ್ಣಾ
> ಇವು ಉದರ ಪೋಷಣೆ ವಿದ್ಯೆ ಎನಿಸುವವು ೨

ಬದುಕಲು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ದುಡಿಮೆ ಮಾಡಲೇಬೇಕಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಪರಿಶ್ರಮದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ

೨, ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿಗಳ ವಚನಗಳು: ವ, ೨೮೭: ಪು, ೨೦೭
ಸಂ: ಎಚ್, ಪಿ, ಮಲ್ಲೇದೇವರು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಧಾರವಾಡ ೧೯೭೫.

ಶ್ರಮದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಯಿತು. ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಗುಂಪು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣಾಗಮ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಬಹುಪಾಲು ಜನರನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ಉತ್ಪನ್ನಕ್ಕೆ ಒಡೆಯರು ತಾವಾಗಿ ನಿರುಮ್ಮಳದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಶ್ರಮದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ದೇವರನ್ನು ಮಾತಿಗೆ-ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಒಲಿಯುವ ದೇವರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡುದಲ್ಲದೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಭಕ್ತರ ನಡುವೆ ಸಾರಥ್ಯ ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿತು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದೇ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣಗಳು ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳನ್ನು ಕೆಳದರ್ಜೆಗೆ ಇಳಿಸಿದವು. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಪದ್ಧತಿ ಎಂಬುದು-ದುಡಿಮೆಯ ವಿಭಜನೆ ಎಂಬ ಸೋಗು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಜನರಿಗೆ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸಿ, ಆರಾಮದಾಯಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೆಲವೇ ಜನ ಅನುಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ನಾಜೂಕಾಗಿ ಹೆಣೆದ ಜಾಲವಾಗಿತ್ತು. ಮನುಸ್ಮೃತಿ[3] ಹೇಳುವಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಆ ದೇವರು ಆದೇಶಿಸಿದ್ದು ಬೋಧನೆ (teaching); ಅಧ್ಯಯನ (study); ಮತ್ತು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತ (priest) ನಾಗುವುದು; ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಹಕ್ಕನ್ನೂ ದಯಪಾಲಿಸಿದ. ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನ, ರಕ್ಷಣೆ ದಾನ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗಗಳನ್ನು; ವೈಶ್ಯರಿಗೆ ಪಶುಪಾಲನೆ, ಅಧ್ಯಯನ, ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಗಳನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿದ. ಆದರೆ ಶೂದ್ರರಿಗೆ 'one duty the lord assigned to a Shudra-service to those- Brahmana, Kishtriya Vaisya- Classes with out grudging[4] ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರಮದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಮೂರು ವರ್ಗದ ಜನ ಒಡೆಯರಾಗಿ, ಆ ಉತ್ಪನ್ನಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಶ್ರಮವನ್ನು ಖರ್ಚು ಮಾಡಿದ ಶೂದ್ರರು ಗುಲಾಮರಾದರು, ಶೂದ್ರರನ್ನು ಹೀಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅತಂತ್ರತೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮಲಿನವಾದವುಗಳು ಹಾಗೂ ಅವರ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಅಶುದ್ಧ, ಹೊಲಸು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು,

---

3. Chapter 1. Verses 87-91
quoted by Dr. B. R. Ambedkar : Who were Shudras- P. 91

4. Ambedkar. B. R. Annihilation of castes P. 21
ಉಲ್ಲೇಖ: ಮಧುಕರ ಡೊಂಗ್ರೆ: ಸಂಕ್ರಮಣ ವಿಶೇಷಾಂಕ ಪು. ೬೭

ವಿವಿಧ ಜನತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ವಿವಿಧ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು, ಅವರು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ವಿವಿಧ ಕಾರ್ಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆ ಇದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಖಾಯಂ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಉಚ್ಚವರ್ಣೀಯರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನರ್ಹರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ಹೊರದಬ್ಬಿ ಹೀನ, ಹೊಲಸು ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನೇ ಮಾಡುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿತ್ತು.[೪] ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯು ಟೀಕೆ ಹರಿತವಾಗಲು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ದುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿಗಳು. ವೇದ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣಗಳು ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿರದೆ ಕೆಲವು ಸೋಮಾರಿಗಳ ಉದರ ಪೋಷಣೆಗೆ ಸಹಾಯಕಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎಂದಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

'ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ' ಸತ್ಯ ಶುದ್ಧ ಕಾಯಕದ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ:

ಕಂದಿಸಿ ಕುಂದಿಸಿ, ಬಂಧಿಸಿ ನೋಯಿಸಿ, ಕಂಡಕಂಡವರ–ಬೇಡಿ ತಂದು
ಜಂಗಮ-ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಹೆನೆಂಬ ದುಂದುಗದ ಮಾಟಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ
ನೈವೇದ್ಯ ಸಲ್ಲದು, ತನುಕರಗಿ ಮನ ಬಳಲಿ ಬಂದ ತೆರದನುವ
ನರಿದು ಸಂದಿಲ್ಲದೆ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲದೆ ಜಂಗಮ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ದಾಸೋಹವೆ
ಮಾಟ ಕಾರೆಯು ಸೊಪ್ಪಾದರೂ ಕಾಯಕದಿಂದ ಬಂದುದು
ಲಿಂಗಕ್ಕರ್ಪಿತವಲ್ಲದೆ, ದುರಾಶೆಯಿಂದ ಬಂದುದು ಅನರ್ಪಿತ.
ಇದು ಕಾರಣ ಸತ್ಯಶುದ್ಧ ಕಾಯಕದ ನಿತ್ಯ ದ್ರವ್ಯವಾದರೆ
ಚಂದೇಶ್ವರ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ನೈವೇದ್ಯ ಸಂದಿತ್ತು, ಕೇಳಯ್ಯಾ.[೫]

ಮೇಲಿನ ವಚನ ಕಾಯಕದ ಬಗೆಗೆ ಎರಡು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ;

೧) ತಾನು ಸ್ವತ; ದುಡಿಯದೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಕಾಯ ಕಷ್ಟದಿಂದ ಬಂದ ಫಲವನ್ನು ಅವರನ್ನು ಕಾಡಿಸಿ, ಕಂದಿಸಿ, ಕುಂದಿಸಿ, ಅನುಭವಿಸುವುದು ಸಲ್ಲದು

೫. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ: ವ. ೬೨; ಪುಟ ೨೬೨
ಸಂ: ಸಂ. ಶಿ. ಭೂಸನೂರಮಠ ೧೯೬೫.

೨) ತಾನು ಸ್ವತಃ ದುಡಿಯಬೇಕು, ತನುಕರಗಿಸಿ, ಮನಬಳಲಿಸಿ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ದುಡಿಯಬೇಕು, ಅನ್ಯರ ದುಡಿಮೆಯ ಮೇಲೆ ಬದುಕು ಸಲ್ಲದು–ಎಂಬ ಈ ನಿಲುವು ಯಾರನ್ನೂ ವಂಚಿಸದ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಪಾಲು, ಸಮ ಬಾಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆಶಯ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿತ್ತು.

ಕಾಯಕ ನಿಷ್ಠೆ:

ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರು 'ದುಡಿಮೆ'ಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಕಾಯಕ'ದ ಬಗೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಭಕ್ತಿ ಅವರಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವರಾಗಿದ್ದರು. ಅದು ಎಂಥದೇ ಇರಲಿ, ಅದನ್ನು ಕಾಯಾ, ವಾಚಾ, ಮನಸಾ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತರತಮ ಭಾವ ಕಾಣುವುದು ಅಪರಾಧವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವೃತ್ತಿ ಗೌರವ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿತ್ತು. ಬಟ್ಟೆ ನೇಯುವ, ಬಟ್ಟೆ ಶುಚಿಗೊಳಿಸುವ, ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲಿಯುವ, ಚರ್ಮ ಹದಗೊಳಿಸುವ ನೇಕಾರ, ಮಡಿವಾಳ, ಸಮಗಾರ, ಡೋಹರ, ಅಂಬಿಗ, ಮಾಚ್ಚಿಗ–ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಸಮಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವ ಹಿಂಜರಿತಕ್ಕೂ ಅವರು ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ಅಂಕಿತಗಳ ಹಿಂದೆ ಕಾಯಕದ ನಿರ್ದೇಶನವಿರುವುದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರು ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಗೌರವ ತಂದುಕೊಟ್ಟುದರಿಂದಾಗಿ ಕಾಯಕವನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಚಾಲನೆ ದೊರೆತಿರಬೇಕು,

ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ನಿರತನಾದರೆ ಗುರುದರುಶನವಾದಡೂ ಮರೆಯಬೇಕು;
ಲಿಂಗ ಪೂಜೆಯಾದಡೂ ಮರೆಯಬೇಕು;
ಕಾಯುವೇ ಕೈಲಾಸವಾದ ಕಾರಣ.
ಅಮರೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವಾಯಿತ್ತಾದಡೂ ಕಾಯಕದೊಳಗು ೬

ಎಂದದ್ದು ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಗುರು-ಲಿಂಗ ಜಂಗಮವೂ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಒಳಗಾದುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕೂತುಣ್ಣುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವುದರ ಕಡೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರ ನಿಲುವಿತ್ತು ಎಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

---

೬. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ. ಪು. ೨೪೬: ವ ೭

ಸಂಪತ್ತಿನ ಅಕ್ರೋಢೀಕರಣ (Wealth Non-Accumulating)

ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ (Wealth Accumulation) ವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ವಿರೋಧಿಸಿದರು, ಸಂಪತ್ತನ್ನು "ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ ಹಾಗೂ ಆ ಬಗೆಗಿನ ಚತುರತೆ ಏನಿದೆಯೋ ಅದು ದುರಾಶೆಯ ಜೀವನಾಡಿ" (ಬುದ್ಧ) ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದರಿಂದ ಸಂಪತ್ತಿನ ಅಕ್ರೋಢೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟರು. ಇವನ್ನು ಸಮಾಜವಾದದೆಡೆಗೆ ಇಟ್ಟ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕಾಯಕದಿಂದ ಬಂದ ಫಲವನ್ನು ದಿನದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆಂದು ಇಂತಿಷ್ಟು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಉಳಿದುದನ್ನು ದಾಸೋಹದಲ್ಲಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅನುಸರಣೆ ಅವರಲ್ಲಿತ್ತು. ಕಾಯಕದಿಂದ ಬಂದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ದಾಸೋಹಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇತ್ತೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಯಾಯ ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೂಲಿ ಇದ್ದ ಬಗೆಗೂ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. 'ನೇಮಂದ ಕೂಲಿಯ ಬಿಟ್ಟು ಹೇಮದಾಸೆಗೆ ದ್ರವ್ಯವ ಹಿಡಿದರೆ ತಾ ಮಾಡುವ ಸೇವೆ ನಷ್ಟವಯ್ಯಾ'–ಎಂದು ಚಂದಯ್ಯ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಕೂಲಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಸಂಪತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾಸೆ ಮೂಡದಿರಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆಯ್ದಕ್ಕಿಮಾರಯ್ಯ ಒಂದು ದಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಕ್ಕಿ ಆರಿಸಿ ತರಲು ಆತನ ಸತಿ ಅಕ್ಕಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ರೀತಿ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು :

> ಆಸೆಯೆಂಬುದು ಅರಸಿಂಗಲ್ಲದೆ ಶಿವಭಕ್ತರಿಗುಂಟೆ ಅಯ್ಯಾ
> ರೋಷವೆಂಬುದು ಯಮದೂತರಿಗಲ್ಲದೆ ಅಜಾತರಿಗುಂಟೆ ಅಯ್ಯಾ
> ಈಸಕ್ಕಿಯಾಸೆ ನಿಮಗೇಕೆ ? ಈಶ್ವರನೊಪ್ಪ
> ಮಾರಯ್ಯಪ್ರಿಯ ಅಮರೇಶ್ವರಲಿಂಗಕ್ಕೆ ದೂರ ಮಾರಯ್ಯ [೭]

ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರು ಆರಂಭಿಸಿದ ಸಂಪತ್ತಿನ ಅಕ್ರೋಢೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅದೊಂದು ಸಾರ್ಥಕ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿತ್ತು, ಇದರ ಮಿತಿಯೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡು ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಪರ್ಯಾವಸಾನಗೊಂಡುದು. ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬದಲಾಗದೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವುದು

---

೭. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ: ಪು, ೨೪೭: ವ. ೧೩.

೮. ಧರ್ಮ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸಮಾಜದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಅನಂತರವೇ, ನೋಡಿ: ಚನ್ನಯ್ಯ. ಎಚ್. ಎಂ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವು: ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳು (೧೯೮೯) ಪು. ೪೭,

ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಗು–ಹೋಗುಗಳ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ಣ ಹತೋಟಿಯು ನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿತ್ತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಂಕಣ ಬದ್ಧವಾಗಿತ್ತು.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಅವಲಂಬನ:

ವಚನಕಾರರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮವೇ ಮೂಲಕಾರಣ ೮ ಎಂಬುದು ನಿಜವಿದ್ದರೂ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ಹೋರಾಟ ಅದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ನಡೆದ ಚಳುವಳಿ ಇದಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಮಿತಿಗಳೂ ಇದ್ದವು. ತಮಗೊದಗಿದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದುದೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ವಚನಕಾರರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಬಂದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಿಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಇದರಿಂದ ಕಾಯಕ ವೃತ್ತಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಉಳಿಯದೇ ಪೂಜೆಯಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಸಂದ ವೃತ್ತಿಧರ್ಮದಿಂದಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಯಕಗಳಲ್ಲೇ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಸುಧಾರಿಸುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ವಚನಕಾರರು ಗಮನಹರಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮ) ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ಜೀವನ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದವು. ಇದು ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ಗಣನಾರ್ಹ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯ, ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ, ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿಗಳಂಥವರು ಬಸವಣ್ಣನಂಥವರಿಂದ ನೆನೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಮಾದರ ಧೂಳಯ್ಯ ಚಮ್ಮಾರ, ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಕಾಣುವ ಬಗೆ ಹೀಗಿದೆ.

> ಕಟ್ಟಿದೆ ಘಟಚಟ್ಟಿಯ ಹೊಲಿದು, ಇಕ್ಕಿದೆ ಚತುರ್ವಿಧದ
> ನಾಲ್ಕೊಂಗುಟವ
> ಬಲಿದುಂಗುಟದ ದಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಚದ ಬಾರ ತೆಗೆದು ತೆಡಕು ಬಂಧವನಿಕ್ಕಿ
> ಅಡಿಯ ಬಿಡದಂತೆ, ಹಿಂದಣ ಮಡ ಮುಂದಣ ಉಂಗುಷ್ಟಕ್ಕೆ
> ಒಂಪನೊಂದು ಜಾರದಂತೆ ಬಂಧಿಸಿ
> ಸಕಲೇಂದ್ರಿಯಂವೆಂಬ ಉಭಯವ ಸಂಧಿಸಿ, ಕುಣಿಕೆಯ
> ನಿಕ್ಕಿ, ಕಾಮದ ಬಡಲ ಮಾದೆಗ ಬಂದ

---

೮ ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ ಎಂ. ಆರ್ (ಸಂ) ವಚನಧರ್ಮಸಾರ (೧೯೫೦) ಪು. ೨೨೯.

ಘಟ ತೊಳುಕ ತೊಗಲು ಹದ ಬಂದಿತ್ತು, ಹೊತ್ತುಹೋದೀತಣ್ಣ
ಮೆಟ್ಟಡಿಯುಕೊಂಡ ರೊಕ್ಕವ ಕೊಡಿ.
ಒಪ್ಪಿನರಲಿ, ಒಪ್ಪದಿರ್ದಡೆ ಮಾರು ಮುಃಖ ದಪ್ಪದೆ ಕೊಟ್ಟಹೆ.
ತಪ್ಪಡಿಯು ಮೆಟ್ಟಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಚನ್ನಯ್ಯ ಪ್ರಿಯು
ದೂಳನ ದೂಳಿಗೊಳಗಾಗಿ. ೯

ಹೀಗೆ ವಚನಕಾರರು ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇದು ಒಂದು ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ. ಫಲಕಾರಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಕೈಕಟ್ಟಿತು. ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತೊರೆಯದೆ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿದ್ದ ಕಳಂಕವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟದ ಮಾತಾಗಿತ್ತು.

ಕೆಳವರ್ಗದ ವಚನಕಾರರು ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ದುಡಿದು ಬದುಕುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಕಾಯಕಷ್ಟ ವೃತ್ತಿಗಳ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಅನಾದರವನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ವೃತ್ತಿಗೌರವ ತಂದುಕೊಟ್ಟರು. ದುಡಿತದಲ್ಲಿ ನಿಯತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ತಂದರು. ಆದರೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗದಿಂದ 'ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ' ಕಾಯಕಗಳನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುದರಿಂದಾಗಿ ಅವರವರ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೇ ಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು. ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ನಿಗದಿಗೊಳಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಕೂಲಿ—ನೇಮದ ಕೂಲಿ—ಯಲ್ಲೇ ಸಂತೃಪ್ತರಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ದುಡಿಮೆಗೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಕೇಳಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಗ್ರಂಥ ಸೂಚಿ;

೧ ಭೂಸನೂರಮಠ (ಸಂ): ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ: ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಶಾಖೆ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೬೫.

೨. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ. ಆರ್. ವಚನ ಧರ್ಮಸಾರ: ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು—೧೯೯೦.

೩. ನಾಗರಾಜಪ್ಪ ಕೆ. ಜಿ. (ಸಂ): ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳು; ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ೧೯೮೯.

೪ Ambedkar B.R., Who were shudras, 1970.

'ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು'–ಒಂದು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ

"Villages in India to-day are very far indeed from the harmonious and co-operative little republics that some imagine them to be: it would be more accurate to describe than as arenas of conflicts between high castes and untouchables, landlords and tenants, 'Conservtives' and 'Progressives' and finally between rival factions.".

[M. N. Srinivas.
Social Change in Modern India. P 137 1966]

'ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು—ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ' ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಲೇಖನಕ್ಕೆ [ಸಂಕ್ರಮಣ: ೨೫೧–೨೫೨. ಜುಲೈ–ಅಗಸ್ಟ, ೧೯೯೩] ಬಂದ ಡಾ. ಸಿ. ಪಾರ್ವತಮ್ಮನವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ [ಸಂಕ್ರಮಣ: ೨೫೫. ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೯೯೩] ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಶ್ರೀ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರು [ಸಂಕ್ರಮಣ: ೨೫೮ ಮಾರ್ಚ, ೧೯೯೪] ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಮಾತಾಡಿದ್ದಾರೆ:

"[ಆದರೆ] ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಷ್ಟೋ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪುಂಖಾನು ಪುಂಖವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೇಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ? [ಈ ಮಾತನ್ನು ಇಡೀ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು.] ತಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ಮಿತಿಗಳಲ್ಲೂ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದವರೇ ಎಂಬ ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದ ಗಂಭೀರವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ಮಾನವಿಕ ಮನಸ್ಸುಗಳು ನನ್ನ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದರೆ ಕಲಿಯಲಿಚ್ಛಿಸುವ ನನಗೆ ಖಂಡಿತ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿತ್ತು." [ಪು. ೪೫–೪೬] [ಆವರಣದಲ್ಲಿರುವ ಮಾತುಗಳು ನನ್ನವು]

ಕರ್ನಾಟಕ, ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರ್ಚೆ-ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಚಿಂತಕರು-ಪ್ರಭೃತಿಗಳು ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಮೌಲಿಕ

ಪ್ರಶ್ನೆ–ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬ 'ದೂರು' 'ಕಳವಳ' ರಹಮತ್‌ರವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾಗಲೂ ಕನ್ನಡ–ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದಲ್ಲ ಎಂಬ ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ, ಆದರೂ ಸಹ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು 'ಛೇಡಿಸುವ' ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಟೀಕಿಸುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ 'ದುಡುಕುತನ'ವಾಯಿತೇನೊ ಎಂದು ನನಗೆ ಅನುಮಾನ! ಅವರ ಮಾತುಗಳಂತೂ provocative ಆಗಿದ್ದಾವೆ ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ.

೨

ಗೆಳೆಯ ರಹಮತ್ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ-ಮಾಹಿತಿ' ವಿವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ [ಕರ್ನಾಟಕದ] ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ 'ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ' ನಂಬಿರುವ 'ಅಧ್ಯಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ಗಳೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿವೆ, ಇಲ್ಲಿ 'ಮಾಹಿತಿ' ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮಾಹಿತಿ'ಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ–ಸ್ವಾಯತ್ತ–ಸ್ವಯಂಭೂ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಾಹಿತಿಯ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿಯು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ–ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದೊಂದು ಅಲಿಪ್ತ, ತಟಸ್ಥ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಪ್ರಭೃತಿಗಳಿಗೆ 'ಮಾಹಿತಿ' ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಸಂಕಲಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹಚ್ಚಲಾಗುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ–ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ನೀಡುವಷ್ಟು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿಯು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸಾಧನವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅದೇ ಸಂಶೋಧಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರವಾದ ಗುರಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ರಹಮತ್‌ರವರ ಟಿಪ್ಪಣಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲು ಇಂಥಹ ಅಧ್ಯಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವವರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ–ಘಟನೆ–ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗೊಳಪಡಿಸ

ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥಹ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಂಪರೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗೆ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿಯಾರು ? ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆ, ನಿಖರತೆ, ಅಲಿಪ್ತತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಪ್ರಭೃತಿಗಳು ನೀಡುವ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಇಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಯು ಸಂಗ್ರಹಣೆ–ಸಂಕಲನಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯಬೇಕು. ಸಂಶೋಧಕನ ವಿಚಾರ–ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ–ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿಷಿದ್ಧ! ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಮಾಹಿತಿ'ಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಗೆಳೆಯ ರಹಮತ್ ತಮ್ಮ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವು.

* ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಕುರಿತ ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆ ಸಂಕಥನವು 'ಸಾಮರಸ್ಯ ಏಕತೆ–ಸಮೃದ್ಧಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.
* ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯ-ಏಕತೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಇಂದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಗಳು ಜ್ಞಾತಿ ಘರ್ಷಣೆಯ ರಣರಂಗಗಳಾಗಿವೆ.
* ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿನ ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಬಂಧ [Community relations] ಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧ [Production relations] ಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.
* ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆಯು (Feudal System) ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ 'ಕುಡಿದ ನೀರು ಅಲ್ಲಾಡದಂತೆ' ಹಾಗೆ ನಿಂತಿದೆ.
* ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಹಬ್ಬದ ಮಿತ್‌ಗಳು–ಆಚರಣೆಗಳು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ–reniforce ಮಾಡುತ್ತಿವೆ.
* ಜೀತ ಪದ್ಧತಿಯು ತನ್ನ ಶುದ್ಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ.

ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ, ತೀಕ್ಷ್ಣ ಒಳನೋಟ, ಹರಿತವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಶ್ರೀ ರಹಮತ್‌ರವರ ಟಿಪ್ಪಣಿಯು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ನನ್ನ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು ?

ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣವನ್ನು
ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಲೇಖಕರು ಅಲ್ಲಿನ ಜಮೀನ್ದಾರಿ
ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆ [Feudalism] 'ಕುಡಿದ ನೀರು ಅಲ್ಲಾಡದಂತೆ' ಹಾಗೆ
ನಿಂತಿದೆ ಎಂಬ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡಿರುವುದರ
ಹಿನ್ನೆಲೆ ಏನು ?

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೂ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣ ದಲ್ಲಿರುವ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದಮನಕಾರಿ-ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಹಂತದಿಂದ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆಯು ಇಂದು ದಲಿತ-ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗದವರಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ-ಸವಾಲು ಎದುರಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುವ ವಿವರಣೆ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲೆ ಇದೆ; Asiatic society ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ 'unchangable ness' ನಲ್ಲಿ . ರಹಮತ್ ರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆಯೆ ? [ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಬೇರೆ; ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳು ಬೇರೆ ಎಂಬ ಮೂಲಭೂತ ಸತ್ಯ ರಹಮತ್‌ರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ ಎಂದು ನಾನು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ] ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಹಲವಾರು ಬಾಲಿಶ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ unchangableness ಕೂಡ ಒಂದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ರಹಮತ್ ಕೂಡ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಾನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ 'unchangableness ಛಾಯೆ ಯಲ್ಲೇ ರಹಮತ್ ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯ ವೃತ್ತಿಗಳು, ಆಯಗಾರಿಕೆ, ಜಾತಿ ಆಧರಿತ ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ ಎಂಬಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಬದಲಾವಣೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ದೊಡ್ಡ ಭೂ ಮಾಲೀಕ ವರ್ಗ ಇಂದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣ ದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಳಗಿನ ಪಟ್ಟಿ ನೋಡಿ.

ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ ಗಾತ್ರವಾರು ವಿಂಗಡಣೆ ೧೯೯೧-೯೨	ಭೂ ಹಿಡುವಳಿಗಳ ಶೇಕಡವಾರು ಪಾಲು ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ	ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆ	ಕೊಂಡನಾಯ್ಕನ ಹಳ್ಳಿ	ಸಂಕ್ಲಾಪುರ,
೧ ಅತಿಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿ [ಒಂದು ಹೆಕ್ಟೇರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆ]	೩೯.೧೬	೨೮,೩೮.	೫೨.೬೩.	೩೭.೭೩
೨ ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿಗಳು [ಒಂದರಿಂದ ಎರಡು ಹೆಕ್ಟೇರು]	೨೭.೪೫.	೨೭.೧೧	೨೬.೩೧	೩೩.೯೧
೩. ಅರೆ ಮಧ್ಯಮ ಹಿಡುವಳಿ [ಎರಡರಿಂದ ನಾಲ್ಕು ಹೆಕ್ಟೇರು]	೨೦.೧೩	೨೫	೧೭.೩೬	೨೩.೯೧
೪ ಮಧ್ಯಮಗಾತ್ರ ಹಿಡುವಳಿ [ನಾಲ್ಕರಿಂದ ಹತ್ತು ಹೆಕ್ಟೇರು]	೧೧.೦೧	೧೬.೧೦	೩.೫೦	೯.೧೩
೫ ದೊಡ್ಡ ಹಿಡುವಳಿ [೧೦ ಹೆಕ್ಟೇರಿಗಿಂತ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು]	೨.೨೩	೩.೩೮,	—	೧.೩೦

[ಮೂಲ: ಲೇಖಕನ ಎಂ-ಫಿಲ್-ಪ್ರಬಂಧದಿಂದ]

ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ ರಚನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಶೇ ೬೦ ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅತಿ ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿಗಳಿದ್ದಾವೆ. ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ವೊಂದಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಗ್ರಾಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ [ಕೊಂಡ ನಾಯಕನ ಹಳ್ಳಿ, ಹೊಸಪೇಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕು, ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆ] ದೊಡ್ಡ ಭೂ ಮಾಲೀಕ ವರ್ಗ ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲ. ರಾಜ್ಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ೧,೨೯.೦೦೦ ದೊಡ್ಡ ಭೂ ಹಿಡುವಳಿಗಳಿದ್ದಾವೆ [ಶೇ ೨.೨೩] ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ ರಚನೆಯು ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಮುಂದುವರಿದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಹಿಡುವಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವಂಥಹ ದೊಡ್ಡ ಭೂ ಹಿಡುವಳಿಗಳು ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಹಾಗಾದರೆ ಭೂ ಮಾಲೀಕ ಜಮೀನ್ದಾರರು ಎಂದರೆ ನಾವು ಯಾರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ?

ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲೀಕತ್ವ ಕುರಿತಂತೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ-ಆಳ್ವಿಕೆಯು ಭೂಮಾಲೀಕತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯು ಅಧಿಕಾರ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಹಡೆಯುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಭೂಮಾಲೀಕತ್ವವು ಹಡೆಯುವ ಅಧಿಕಾರ-ಆಳ್ವಿಕೆ [Power] ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ [Forces of production] ಸಂಕೋಲೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇಂದು ಭೂಮಿಯು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಸಂಕೇತವೂ ಅಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ನಿರ್ಣಾಯದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಒಣ ಭೂಮಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಂತೂ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಎಂ. ಎಲ್ ಎ-ಎಂ. ಪಿ-ಮಂತ್ರಿಗಳು ಭೂ ಮಾಲೀಕ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದವರಲ್ಲ.

ಇದೇ ರೀತಿ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ದಷ್ಟಪುಷ್ಟವಾದ ಜೀತದಾಳುಗಳನ್ನು ಭೂ ಮಾಲೀಕರು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ [ರಹಮತ್ ಪು. ೪೫] ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜೀತಪದ್ಧತಿ ತನ್ನ ಶುದ್ಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬಂತೆ ರಹಮತ್ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕುರಿತು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ-ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯೆಂದರೆ 'ಜೀತ'ದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಸಾಲ ನೀಡಿ ಅದರ ಬಡ್ಡಿಗೆ ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿ ದಲಿತರನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಜೀತ' ಇಂದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದ ನನ್ನ ಗ್ರಾಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ 'ವಾರ್ಷಿಕ ಕೂಲಿ' ಇರಲಿ, 'ತಿಂಗಳ ಕೂಲಿ'ಗೂ ಯಾರೂ ದುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಾನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿದ ಎಲ್ಲಾ ಭೂರಹಿತ ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ದಿನಗೂಲಿಯೇ ಇಂದು ಗ್ರಾಮೀಣಗಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಕೂಲಿ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿದೆ. ನಾನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಕೂಲಿ

ಇದೆ. ಭೂಮಾಲೀಕರಿಂದ ಸಾಲ ಪಡೆಯುದಿರುವವರಿಗೆ ಕೂಲಿ ದಿನಕ್ಕೆ ೧೫ ರಿಂದ ೨೦ ರೂಪಾಯಿಗಳು. [ಕೆಲಸದ ಸ್ವರೂಪದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ] ಆದರೆ ಸಾಲ ಪಡೆದವರಿಗೆ ಕೂಲಿ ಕೇವಲ ದಿನಕ್ಕೆ ಹತ್ತು ರೂಪಾಯಿ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಭೂರಹಿತ ಕೂಲಿ ಬಡ್ಡಿಗೆ ಸಾಲ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಉತ್ತರವೆಂದರೆ 'ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಏನು ನೋಡಿ ಸಾಲ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಕೂಲಿಯನ್ನು ಇಂದು ನಗದು ರೂಪದಲ್ಲೇ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ರಹಮತ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸಬಟ್ಟೆ ಇರಲಿ, ಊಟ-ತಿಂಡಿ-ಚಹಾ ' ಕೂಡ ಕೊಡುವ ಭೂಮಾಲೀಕರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ.

ಸಾಲವಾಗಿ ನೀಡುವ ಹಣವನ್ನು ಬ್ಯಾಂಕಿನಲ್ಲಿ ಠೇವಣಿ ಇಟ್ಟು ಅದರಿಂದ ಬರುವ ಬಡ್ಡಿಯಲ್ಲಿ ದಿನಗೂಲಿಗಳನ್ನು ಅದೆಷ್ಟೆ ದುಬಾರಿ ಎನಿಸಿದರೂ ನೇಮಿಸಿಕೊಂಡು ಒಕ್ಕಲುತನ ಮಾಡುವ ಸುಲಭ ಅವಕಾಶಗಳಿರುವಾಗ ಇಂದು ಕೂಲಿಯಾಳುಗಳಿಗೆ ಸಾಲ ನೀಡಿ ಅದರ ಬಡ್ಡಿಗೆ ಜೀತ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮೇಯ-ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಜಮೀನ್ದಾರರಿಗೆ ಇಲ್ಲ।

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣಾ ಕೂಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಕೂಲಿ ದುಬಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಕೃಷಿವರಮಾನ ಏರಿದಂತೆ ಕೂಲಿಯೂ ಏರುತ್ತಿದೆ. ಭೂ ಮಾಲೀಕರು ಸಂಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೂಲಿಯಾಳುಗಳ ಬದುಕು ಉತ್ತಮಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಲು ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಜೀತದಾಳುಗಳು ಇಂದು ಜಮೀನ್ದಾರರಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಕುರುಹುಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಅಧಿಕಾರ-ಆಳ್ವಿಕೆ ಚಲಾಯಿಸಲು ಜೀತದಾಳುಗಳ ದಂಡೇ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಂದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅತಿಸಣ್ಣ ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲೀಕರೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೂಲಿಗೆ ದುಡಿಯುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ.

ಹೀಗೆ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆ ತನ್ನೊಳಗೆ ಶಿಥಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಸಂಕೀರ್ಣ'ಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲಿದೆ. ತನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲೂ ಆಗದೆ-ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲೂ ಆಗದೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣ ಉಸಿರು ಕಟ್ಟುವ ವಾತಾವರಣದಿಂದ, ಪ್ರಸವ ವೇದನೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಿದೆ. ರಹಮತ್‌ರವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಇದೊಂದು ಸರಳೀಕರಿಸಲು ಬಾರದ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆಯು ಶಿಥಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರ ಸಂಕೋಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದವರೆಲ್ಲಾ ಇಂದು ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದು ಮುಕ್ತರಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ರಹಮತ್ ಹೇಳು

ವಂತೆ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿ ದಲಿತರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬಿಟ್ಟಿ ದುಡಿಯಲು, ಹಲಗೆ ಹೊಡೆಯಲು, ಕೋಣ ಕಡಿಯಲು, ಬಸವಿ ಬಿಡಲು ಹೆಂಡ ಕುಡಿಯಲು, ಸತ್ತ ದನ ಹೊರಲು, ಜೀತ ಮಾಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಿದ್ಯಾವಂತರೂ, ವಿಚಾರವಂತರೂ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ದಲಿತ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ವಿಮೋಚನೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ.

೧೮–೧೯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ನಲ್ಲೂ ಹೀಗೆ ನಡೆಯಿತು. ಅಲ್ಲೂ ಸಹ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದ ದೊಡ್ಡ ದಂಡೇ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಶಿಥಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇವರಿಂದಾಗಿ ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಕೋಲೆ ಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದರು. ನಗರೀಕರಣ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣಗಳು ಅವರಿಗೆ ನೆಲೆಯೊದಗಿಸಿದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿ ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯಿಂದಾಗಿ ಹಿಗ್ಗುತ್ತಿದ್ದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ನೀಡಿತು. ನಗರೀಕರಣ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಅಧಿಕ ಬೇಡಿಕೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡವರನ್ನು ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ಷೇತ್ರ ತನ್ನ ಮಡಿಲೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದೇನು ? ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆ ಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡ ಕೆಳಜಾತಿ ದಲಿತರನ್ನು ಬಾಚಿ ತಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮ್ಮ ನಗರಗಳು, ಕೈಗಾರಿಕಾವಲಯ ಸಿದ್ಧವಿಲ್ಲ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ಪಾಳೆ ಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಇತ್ತು, ಶೋಷಣೆ ಇತ್ತು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ 'ಆಸರೆ' ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಇಂದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ದಲಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಆಸರೆಯೇ ತಪ್ಪಿದೆ. ಶೋಷಣೆ, ಹಿಂಸೆ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದೆ.

ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಹಿಂದೆ ಕೆಳಜಾತಿ ದಲಿತ ವರ್ಗವು ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳಿಗೆ ನೇತು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಿತ್ತು [Common Property Resources] ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯಿಂದ ವಂಚಿತರಾದ ದಲಿತರು–ಕೆಳ ಜಾತಿ ವರ್ಗ ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಆಸರೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸಬಹು ದಿತ್ತು. ಗೋಮಾಳ, ಕೆರೆಅಂಗಳ. ತೋಪು, ಹಳ್ಳಗಳ ದಂಡೆ, ಊರ ಮುಂದಿನ ಕಾಡು. ಕುರುಚಲು ಗುಡ್ಡ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲು ಮುಂತಾದವು ದಲಿತರಿಗೆ–ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗದವರಿಗೆ ಆಹಾರ. ಮೇವು, ಉರುವಲು, ಎಣ್ಣೆಬೀಜ [ಹೊಂಗೆ ಬೀಜ, ಬೇವಿನ ಬೀಜ ಇತ್ಯಾದಿ] ಹಣ್ಣು, ಸೊಪ್ಪು, ಜೇನು ಇತ್ಯಾದಿ ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದವು.

ಆದರೆ ಇಂದು ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳಿಗೆ ಏನಾಗಿದೆ ? ಕರ್ನಾಟಕದ ೧೪ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಒತ್ತುವರಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಊರೊಟ್ಟಿನ ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಬಡವರಿಗೆ ದೊರಕಿದ್ದು ಕೇವಲ ಶೇ ೨೨.೪. ಆದರೆ ಶ್ರೀಮಂತರ ಪಾಲಾದುದು ಶೇ. ೫೨. ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. [ಸಯ್ಯದ್ ಅಜ್ಮಲ್ ಪಾಶಾ: ೧೯೮೨] ಅದೇ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬಡವರ್ಗದ ವರಮಾನಕ್ಕೆ ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ನೀಡಿದ ಪಾಲು ಶೇ ೧೦. ಆದರೆ ಶ್ರೀಮಂತ ಜಮೀನ್ದಾರರ ವರಮಾನಕ್ಕೆ ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ನೀಡಿದ ಕಾಣಿಕೆ ಕೇವಲ ಶೇ: ೬.೨. ಅಂದರೆ ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಬಡ ವರ್ಗದ ಬದುಕಿಗೆ ಆಸರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂದು ಈ ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಪನ್ಮೂಲವು ಶ್ರೀಮಂತ ಭೂಮಾಲೀಕ ವರ್ಗದ ದರೋಡೆಗೆ ನಿಲುಕಿದೆ. ಕಂದಾಯ ಇಲಾಖೆ, ಪೋಲೀಸ್ ಇಲಾಖೆ, ರಾಜಕೀಯ ಆಶೀರ್ವಾದಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಈ ವರ್ಗ ಗ್ರಾಮೀಣದ ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ನುಂಗಿ ನೊಣೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯು ದಲಿತ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತಂದಿರುವ ಕುತ್ತು ಕಡಿಮೆಯೇನಲ್ಲ!

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ದಲಿತ-ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೆಚ್ಚಿನ ದೌರ್ಜನ್ಯ-ನೋವು ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡ ದಲಿತ-ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ನಗರಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲೇ ಉಳಿದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ತಾವೇ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆ ಅವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ದಮನಕಾರಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ರಹಮತ್‌ರವರಿಗೆ ಯಾಕೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ! ಕೇವಲ ಮಿತ್‌ಗಳಲ್ಲಿ, ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ-ದಮನಗಳ ಕುರುಹು ಹುಡುಕುವುದು ಒಂದು ಹಂತದ ವರೆಗೆ ಸರಿ. ಆದರೆ ಶೋಷಣೆ-ದಮನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಯ ಯಾವ ಹಂದರವನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸಿ ಯಾವುದನ್ನು ಬಿಗಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಈ ನನ್ನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ.

*

(ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಗಳನ್ನು ಬಳಸದೆ ಸರಳವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ (ಭಾರತದ) ಬರಹ-ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಉದಾರವಾಗಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ

ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾನು ಗಮನಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಲೇಖಗಳು ಇವು:

Srinivas M. N. Social Change in Modern India
1966. Oriental Longman. New Delhi
Desai A. R. (Ed) Rural Sociology in India.
Rudra Ashok. India Agricultural Myths and Realities,
Prsha. S. A. 'Common Property Resources and the Rural Poor.'
EPW, 46, Nov. 14. 1992.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ 'ಗ್ರಾಮ ಅಧ್ಯಯನ' ನಡೆಸಿರುವ ಬೆಂಗಳೂರಿನ 'Institute for Social and Economic Change' ನಲ್ಲಿನ ರಾವ್. ವಿ. ಎಮ್., ನಾಡಕರ್ಣಿ. ಎಂ. ವಿ. ಪಾಶಾ. ಎಸ್. ಎ. ಮುಂತಾದವರು E P W ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಲೇಖನಗಳ ಋಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸದಿದ್ದರೆ ತಪ್ಪಾದೀತು.]

ಟಿ. ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ
ಹೊಸಪೇಟೆ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಒಂದು ಅನಿಸಿಕೆ

ಬರಗೂರರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'-ಲೇಖನಕ್ಕೆ (ಸಂಕ್ರಮಣ ೨೫೭-೨೫೮; ಜನೆ-ಫೆಬ್ರು ೧೯೯೪) ಪೂರಕವಾಗಿ ಈ ಚರ್ಚೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ವಿ. ವಿ. ಯಲ್ಲಿ "ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ" ಕುರಿತ ಗೋಷ್ಠಿಯೊಂದು ಏರ್ಪಾಡಾಗಿತ್ತು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಬಂಧ ಮಂಡಿಸಿದ ಕೆ. ಎಸ್. ಭಗವಾನ್‌ರವರು ಕುವೆಂಪುರವರ ಬಂಡಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸಿ, ಅಂತರ್ಜಾತಿ ಮದುವೆಗೆ ಕರೆ ನೀಡಿ, ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದರು.

ಆದರೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುತ್ತಾ ನಾನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ; ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಹೊಸತೂ, ಅಗತ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿತ್ತು. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನೆಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿನ ಮೂಲ ಸೆಲೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ

ಯನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ ಐತ, ಅವಳು ಮುಕುಂದಯ್ಯನೊಡನೆ ಮೀನು ಹಿಡಿಯಲು ಹೋದಾಗ 'ಏನಾದರೂ ಆಗಬಹುದೆ ?' ಎಂದು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅತ್ತ ಮುಕುಂದಯ್ಯ ತನ್ನನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಹಿಡಿದಾಗ 'ಒಂದು ತರಾ' ಅನಿಸಿವ ಪೀಂಚಲು ಅದು 'ಅಯ್ಯ' ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಆಕರ್ಷಣೆ ಅಥವಾ ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆಯ ಆಹ್ವಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಮುಕುಂದಯ್ಯನ ಮನದಲ್ಲಿ ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಭಾವನೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಚಿನ್ನಮ್ಮಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸಿದ ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಆಕೆಯ ಅಪಹರಣ (?) ಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರ ನೀಡಿದವರು ಐತ, ಪೀಂಚಲು ಹಾಗೂ ಗುತ್ತಿ-ತಿಮ್ಮಿಯರು.

ಮದುವೆಗೆ ಮೊದಲು ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದ- (ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ) ಗುತ್ತಿ-ತಿಮ್ಮಿ; ತಾವಿಬ್ಬರೂ ಒಂದಾಗಲು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ಮನಗೆದ್ದ ತಿಮ್ಮಿಯನ್ನು ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಪಡೆಯಲು ಗುತ್ತಿ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲೂ ಸಿದ್ಧನಿದ್ದಾನೆ.

ಮೇಲಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಗುತ್ತಿ ಮತ್ತು ತಿಮ್ಮಿಯರ ವಿವಾಹ ಪೂರ್ವ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಹಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಕುಂದಯ್ಯನ ಬಗ್ಗೆ ಏನೋ ಭಾವನೆ ತಾಳುವ ಪೀಚಲು ಮನಸ್ಸು ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದತ್ತ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನೊಲಿದ ಹುಡುಗಿಯರ ಕೈಹಿಡಿಯಲು ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಮತ್ತು ಗುತ್ತಿ ಇಬ್ಬರೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಶ್ರಮ ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ತಾನೊಲಿದ ಪೀಂಚಲು ಜೊತೆ, ದೇಹ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಆಲೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಿಮ್ಮಿ-ಗುತ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಅರಿತೂ-ಅರಿಯದೆ ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಮತ್ತವನ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಜಾತಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ, ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗುತ್ತಿ-ತಿಮ್ಮಿ ಐತ ಪೀಂಚಲು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕಾಫಿ ಕಷಾಯ ಮಲೆನಾಡಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುವುದು, ಬೈಸಿಕಲ್ (ಬೀಸೇಕಲ್) ಸವಾರಿ, ಕಾವೇರಿಯ ಪ್ರಣಯ ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಾನು [ಬರಗೂರರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಈಗ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಎಂ. ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸರು 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಎಂಬ ಪದ ಬಳಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ: "ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು (ಉದಾ–ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಲಿಂಗಾಯ್ತ, ಒಕ್ಕಲಿಗ) ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು (ಉದಾ–ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಜನ) ಅನುಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆದರಂತೆ ತಾವೂ ಬದುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು."

ಈ ಮಾತಿಗೆ ಕೆಳಗಿನ ನಿದರ್ಶನ ನೋಡಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ (ಗ್ರಾಮ/ಪಟ್ಟಣ) ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿಯವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿಯ ಜನ ಅನುಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ. ಗೆ ಒಂದು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರ ಜನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿದ್ದು, ನೂರು ಜನ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯ ಜನರಿದ್ದರೂ ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ, ಉಳಿದ ಜಾತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಧೀನವಾಗಿಯೂ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಜನ ಕೊಂಚ ಕೊಂಚವಾಗಿಯಾದರೂ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯತ್ತ ಬಾಗುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಕೆರೆಬಿಳಚಿ (ಚೆನ್ನಗಿರಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಒಂದು ಗ್ರಾಮ), ಚೆನ್ನಗಿರಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ನೀಡಬಹುದು.

ಇಂತಹ ಕಡೆ ಕಂಡೂ ಕಾಣದಂತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಹೊಗೆಯಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದ ದೈನಂದಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಮೇಲ್ಪದರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರಗೂರರು ಹೇಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಚಾರವು ಜಾತಿ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಜನ ಬಲವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಬದಲಾದಂತೆ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಬರಗೂರರು ಚರ್ಚಿಸುವ 'ಕಾಡು ಮತ್ತು ಊರಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗೆ ನಾನು 'ಸಹಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮತ್ತು 'ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇನೆ.

ಸಹಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಸರ್ಗದೊಡನೆ ಸಹಜ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಆದಕ್ಕೆಂದೇ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೇಟೆ, ಆಕ್ರಮಣ, ಯುದ್ಧ, ಮೋಸ, ತಂತ್ರ, ಮುಕ್ತ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಕುಡಿತ ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಗುಂಪುವಾಸ, ನಾಯಕನ ಆಯ್ಕೆ, ರಾಜ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಈ ಅಂಶಗಳು ಸಹಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಕಲ್ಪನೆ, ಧರ್ಮ, ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟು ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಭೇದಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ದೇಹಶ್ರಮ, ಶಕ್ತಿಯ ಬಲ, ಸಹಜಸುಖ, ಪ್ರೀತಿ, ಕರುಣೆ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು,

ಆನರೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಂತರ ಬರುವಂತದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಧಾನ, ಜಾತಿ ವೈಷಮ್ಯ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ವೇಷಣೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ಬದಲು ಹೊಸತನಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಅಪನಂಬಿಕೆ, ಕ್ರೌರ್ಯ, ಲಿಂಗಭೇದ, ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೊದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಸೂಳೆಗಾರಿಕೆ, ಜಮೀನ್ದಾರಿಕೆ, ನಗರೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಡುತ್ತವೆ. ಬಣ್ಣ, ಹಣ, ಬಲ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ! ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಘಟನೆಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಶಂಭೂಕ ವಧೆಯು ಪ್ರಸಂಗ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಹಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ಮೂಗು-ಕಿವಿ ಕತ್ತರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ, ಸಹಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನಡೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕಲವ್ಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಣನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತ ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಂತದ ನಂತರ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಘಟ್ಟ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವತೆಗಳು ಸೆರೆ ಕುಡಿಯುವುದು, ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಕ್ಕಾಗುವುದು. ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಹೆಂಡತಿಯರು ಸೇವೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲುವುದು, ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರೆ, ದೇವರು-ಧರ್ಮ-ಸೈನ್ಯದ ಬಲದ ಮೇಲೆ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುವುದು ಇವೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಅಂಶಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಅಂದರೆ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಮನ್ನಣೆ ಗಳಿಸುತ್ತದೆ ಉದಾ-ಮಾಂಸ ಕೇವಲ ರಾಕ್ಷಸರ, ಭೂತ, ಪಿಶಾಚಿಗಳ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಆಹಾರವಾಗಿತ್ತಷ್ಟೆ ?–ನಂತರ ಇದು ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರೀತಿಯ ಭಕ್ಷ್ಯವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸಹಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೆಲ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈಗ ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದಿಯಾಗಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲರೂ ಹೆಂಡ-ಮಾಂಸದ ರುಚಿ ಕಂಡವರೇ. ಪರ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಸೆ ಉಳ್ಳವರೇ, ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತಲೆ ಎತ್ತುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ದೇವರು, ಧರ್ಮ-ಜಾತಿ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ವ್ಯವಸಾಯ ಇದರ ಪೋಷಕ ಕ್ರಿಯೆ. ಆರಾಮ ಬದುಕು, ಸೂಳೆಗಾರಿಕೆ, ಲಂಚ, ರಾಜಕೀಯ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರಿ ಇದರ ಪೋಷಕ ವೇದಿಕೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಹಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಪ್ರೀತಿ, ದೈವದ ಹಿಡಿತ ಮತ್ತು ಟೀಕೆ ಬೆರೆತೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ

ಕುಟುಂಬ, ಆಸ್ತಿ, ಹೆಣ್ಣು ಇನ್ನಿತರ ಸುಖ ಲೋಲುಪ ವಿಷಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತುವಾಗುತ್ತವೆ.

ಇವರ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಹಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ತ್ಯಾಗದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ನ್ಯಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ, ದೇವ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಜನಪದೀಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಆಚರಣೆಗೆ ತಂದು ಆ ಮೂಲಕ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಜನರನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಬರಗೂರರು 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗೆ ಒಂದು ರೂಪು ಮತ್ತು ಚೌಕಟ್ಟು ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಧ್ವ, ಅಯ್ಯಂಗಾರಿ, ಸ್ಮಾರ್ತ ಮುಂತಾದ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿವೆ. ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾದ, ಬಣಜಿಗ, ಕುಂಚಿಟಿಗ, ರೆಡ್ಡಿ ಮುಂತಾದ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾದರು ಎಡಗೈ, ಬಲಗೈ ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ವಿಭಜನೆ ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಂಟು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉಪಜಾತಿಗೂ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವರದೇ ಆದ ಮಠ, ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ, ಹಬ್ಬ, ರೀತಿ ನೀತಿ, ಊಟೋಪಚಾರ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಧಿಗೆ ಬಂದರೂ ಯಾವುದೇ ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಘಟಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂಥ ವಿಘಟಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ನಿಂತರೂ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿ–ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ, ವ್ಯಕ್ತಿ–ಕುಟುಂಬದ ನಡುವೆ, ಕುಟುಂಬ–ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಹಕಾರ ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಅಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದು ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ದಾಖಲೆಯೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಇದು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಬೇಕು ಮಾನವನ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಆರಂಭವಾಗುವ ಇಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅವಕಾಶ ವಂಚಿತ ಬದುಕನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ಮಾಪಕರು ದೊರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಹಂತವೇ ಬಲು ವಿಚಿತ್ರವಾದದ್ದು,

ಹೊರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ (ಮುಂದುವರಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ) ಇಂಥ ಮಾನವಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ –ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಪ್ರಜೆಗಳ ಸೌಲಭ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸಮೃದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳ ನವೀಕರಣದಿಂದ ಸದ್ಯದ ಬಾಳ್ವೆ ಮೆರುಗು

ಪಡೆಯುವಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ಯಂತ್ರ-ತಂತ್ರ-ವಿಜ್ಞಾನದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಏಳ್ಗೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ

ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಯಾವುದೇ ಅವಕಾಶ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಿರಂತರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಈ ಚಲನೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನ, ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗುಂಪು ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ, ರಾಜಕೀಯ ಚದುರಂಗದಾಟಕ್ಕೆ. ಓಟಿನ ಬ್ಯಾಂಕಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಮ್ಮಾರ, ಚಮ್ಮಾರ, ಬಡಗಿ, ಅಗಸ, ಆಚಾರಿ, ತಳವಾರ, ಗೌಡ, ಶಾನುಭೋಗ, ಕುಂಬಾರ, ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿದ್ದೇ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಪಕರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ' ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಗಣನೆ ಗೌಣ. ಇಂತಹ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹೋರಾಟ ಈಗ ತಾನೆ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜಾತಿ ಗುರುತು ಉಳಿದಿದೆಯೇ ವಿನಃ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈಗ ಇವರ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಉಳಿಸುವಿಕೆ ಎರಡೂ-ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಿಟ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ತುರ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಗುರುತಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಪೋಷಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಇವತ್ತು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಎಷ್ಟೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ನಮ್ಮದೆನ್ನುವ 'ವೈಯಕ್ತಿಕ ಛಾಪು' ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ರೀತಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ತನೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ನಾವು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಕರ್ನಾಟಕ, ಭಾರತ ಕರಗುತ್ತಾ 'ವಿಶ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ, ಬದುಕು ದುಂಭರವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಣದ ಮೌಲ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಶಿಥಿಲವಾಗುತ್ತಿವೆ. ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನುಂಗಿದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬದುಕಲು, ಆ ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ಇದು ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ತಾನೇ ಡಾರ್ವಿನ್ ಹೇಳಿದ್ದು ? ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಪೋಷಣೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಮಾನವಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ತನ್ನ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದೇ ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ.

ಎಸ್. ಪ್ರಸಾದ
ಕೂಡ್ಲಿಗಿ

ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಂಪುಟ ೧ ಮತ್ತು ೨

ಜಿ. ಎಸ್. ಆಮೂರ

ಸಂಕ್ರಮಣ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಬೆಳ್ಳಿಹಬ್ಬದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಥಾಪಕ ಸಂಪಾದಕ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲರು ೧೯೬೪ರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ, ೧೯೯೨ರ ವರೆಗಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಮೂರು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಯೋಜನೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ' ಹಾಗೂ 'ಪ್ರಗತಿಶೀಲ_ನವ್ಯ-ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ'ಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು 'ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಸಂಪುಟ ಬೇಗನೇ ಹೊರಬರುವ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಿದೆ.

ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದ **ಸಾಕ್ಷಿ**ಯಂತೆ **ಸಂಕ್ರಮಣ** ನವ್ಯರ ಮುಖಪತ್ರವಾಗಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಅದರ ಪ್ರಾರಂಭದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಿತು. 'ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಯ ಮನೋಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿಯವರು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೇ ಬರೆದರು. ಈ ಉತ್ಸಾಹ ಅತಿಯಾಯಿತು ಎಂದು ಅವರೇ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ "ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನವ್ಯತೆ ಬಂದದ್ದು ಹೊಸ ಮನೋಧರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ, ಹೊಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಫಲವಾಗಿ" ಎಂಬ ಅವರ ನಿಲುವು ನವ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಮುಖ ವಕ್ತಾರರಾಗಿದ್ದ ಅಡಿಗ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮೊದಲಾದವರ ನಿಲುವೇ ಆಗಿತ್ತು. ನವ್ಯತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ, ಭಾಷೆಯ ನವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಎಂಬ ಗೋಕಾಕರ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿಯ

ವರು ಬರೆದ 'ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನವ್ಯತೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನೂ **ಸಂಕ್ರಮಣ** ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ನವ್ಯರ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಲೇ ನವೋದಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ತಳೆದ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ದೊರಕಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಶಕ್ತಿ-ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾದರು ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮೊಕಾಶಿಯವರು ನುಡಿದರು. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ, ಭಾಷೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ದೊರಕಿತು. ಲಂಕೇಶ್, ಗಿರಡ್ಡಿ, ಆರ್ಯ, ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯ ಮೊದಲಾದವರ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪುಷ್ಟಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ ನೋಡಿದಾಗ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನವ್ಯ ಲೇಖಕರಿಂದ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತ ನಂತರದ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ಲೇಖಕರಿಂದ ಬಂದ ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನವ್ಯರ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಬಂಡಾಯ ಲೇಖಕರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಘಟ್ಟಗಳ ಅಂತಃಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದ ಆರ್ಕೆಯವರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು; "ಅನುಭವದ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಗೆ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಶೋಧನೆಗೆ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅದು ನೀಡಿದ ಮಹತ್ವ ಗಮನಾರ್ಹ" ಎಂದು ಆರ್ಕೆಯವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬಂಡಾಯ ಲೇಖಕರಿಂದ ಬಂದ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರ ಆರೋಪವೆಂದರೆ, ಅದು ಜನಪರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನವ್ಯ ಮಾರ್ಗದ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ತಡಮಾಡಿಯಾದರೂ ನವ್ಯ ಲೇಖಕರೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವೀಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೂ ಬಂಡಾಯ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ನವ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನಗಳಿವೆ. "ಆಧುನಿಕವಾಗುವುದೆಂದರೆ ಹೊಸ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಯೋಜನಕರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು" ಎಂದು ಅಡಿಗರು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ, ಆಧುನಿಕೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ನವ್ಯರು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬಂಡಾಯ ಲೇಖಕರ ಆರೋಪವಾಗಿದೆ. "ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೀಕರಣ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಹೊಸ ರಚನೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಹಳೆ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ನವ್ಯರ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿದೆ" ಎಂದು ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ನವ್ಯರು ಮತ್ತು ಗತಿರೋಧಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಿ. ಟಿ. ದೇಸಾಯಿ ನವ್ಯರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು: (೧) ನವ್ಯತೆಯನ್ನು ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವರು ಹಾಗೂ (೨) ನವ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಗ, ಕೆ. ಎಸ್. ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿ ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾದರೆ, ವಿನಾಯಕ ಹಾಗೂ

ರಾಮಚಂದ್ರ ಶರ್ಮ ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವವರು. ಈ ಪ್ರಭೇದ ಈಗಾಗಲೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿದೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಾದಕ್ಕೂ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನವ್ಯೋತ್ತರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್‌ರು ನವ್ಯರನ್ನು ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ, "ನವ್ಯ ಚಳುವಳಿ" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅವರು ನವ್ಯ ದಲ್ಲಿ 'ಮೂಲನವ್ಯ' ಹಾಗೂ 'ಪರಿವರ್ತನ ಶೀಲ ನವ್ಯ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಭೇದ ಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗ, ಶರ್ಮ, ಕಂಬಾರ, ದೇಸಾಯಿ, ರಾಮಾನುಜನ್ ಮೂಲನವ್ಯರು. ನವ್ಯೋತ್ತರ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಕಾಳಜಿಗಳಾದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಲಂಕೇಶ್, ತೇಜಸ್ವಿ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಚಿತ್ತಾಲರು 'ದ್ವಿಜತ್ವ' ಪಡೆದ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ನವ್ಯರು. ಇದೇ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಗ್ಗಿಸಿದರೆ ಅಡಿಗರನ್ನು 'ರಮ್ಯ' ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಹಾಗೂ ನವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆದ 'ತ್ರಿಜ'ರೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜರಿಗೆ ಕೆಲ ನವ್ಯರು ಕೂಡ ನವ್ಯೋತ್ತರ ವೈಚಾರಿಕ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬಹುದು, ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಗುಣವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ನವ್ಯೋತ್ತರ ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ಬಳಸಬಾರದು ಎಂದು ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ ಹೇಳು ತ್ತಾರೆ. ಆರ್ಕೆಯವರಿಗೂ ಈ ಪದ ಅಸಂಗತವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ, ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ-ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯೇ ನವ್ಯೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸಬರದ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, 'ನವ್ಯೋತ್ತರ' ಎಂಬ ಪದ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬಳಕೆಯ 'post modern' ಎಂಬ ಪದದ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ, ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ, ವ್ಯಾಪಕ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನವ್ಯೋತ್ತರದ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದವಾದ ಸ್ವಾಭಿಮುಖ ಕೃತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ.

'ಬಂಡಾಯ' ಹಾಗೂ 'ದಲಿತ' ಪದಗಳ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದ ಮೊದಲು ಕಂಡುಬಂದ ಗೊಂದಲ ಈಗ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಯವರು "ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆ" ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ ಹೀಗಿದೆ; "ದಲಿತರಾದವರು,–ಜೀವಂತ ಅನುಭವ–ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವುದು ಮಾತ್ರ ದಲಿತ-ಸಾಹಿತ್ಯ. ಸಹಜವಾಗಿ ಇದರ ಧೋರಣೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯದು. ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ

ವರ್ಗದ ಜನರು ತಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ನೋವು, ಅಪಮಾನ, ಅನ್ಯಾಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದು ಬರೆಯುದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಇದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹಿರಿದು." ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ವಕ್ತಾರರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರ 'ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ಚಳುವಳಿಯ ನೆಲೆಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರ್ದೇಶನವಿದೆ.

"ಜನಪರವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ. ಇಂಥ ಒಲವಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟದ ಮುಖ್ಯ ದಾಖಲೆ"

"ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವು ಎಂಬ ನಿಲುವು. ಸಾಹಿತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ"

"ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ, ದಲಿತ ಕಾಳಜಿಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ"

ನಿರಂಜನರಂಥ ಎಡಪಂಥೀಯ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಬಗ್ಗೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೌರವವಿದೆ ಆದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆರ್ಕೆಯವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, "ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ನವೋದಯದವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರೂ ತಿರುಳಿನಲ್ಲಿ ನವೋದಯದವರ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾನವತಾದಿಗಳು, ಸಾಧಾರಣಾಪರ ಒಲವಿನವರು. ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಒಲವುಗಳು ವರ್ಗ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಆದರ್ಶ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ."

ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬಂಡಾಯ ಲೇಖಕರು ಟೀಕೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. "ಒಂದು ಕವನದ 'ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಮರ್ಶೆ"ಯೆಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲರು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅತಿರೇಕಗಳನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸಿದರೆ, ಎಸ್. ಶಿವಾನಂದರು ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಜೀವವಿರೋಧಿಯೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ನವ್ಯದ ಆಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಅದು ಅತಿಯಾಗಿ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ 'ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ, ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಖಾಸಗೀ ಡೈರಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವ ಅಪಾಯವಿದೆ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಚಲಿತ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾರ್ಗಗಳ ಅಥವಾ ವಿಧಾನಗಳ correctives ಎಂದು ಈ ಲೇಖನಗಳು ಉಪಯುಕ್ತವಾದರೂ ಅವು ಸಮಾತೂಕದವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕ್ರಮಣದ ಅಂಕಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಧನೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳೂ ಕಲಾಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಕಲಾತ್ಮಕ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿರಬೇಕು" ಎಂದು ಜಿ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಹೇಳುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಆದರೆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನೇ "ಸಾಹಿತ್ಯದ ಏಕೈಕ ಪ್ರಮುಖ ಮಾನದಂಡ"ವೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ಮಾರ್ಗಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯವಿಮರ್ಶಕರ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಸರಿಗಟ್ಟುವುದು ಅವರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದೇ ಇವೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳನ್ನು ತಲುಪುವುದಾದುದರಿಂದ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸರಳವೂ ನೇರವೂ ತೀವ್ರವೂ ಜಾನಪದಯುಕ್ತವೂ, ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಬರಗೂರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಹೊಸ ಆಕೃತಿಗಳು "ಕನಸುಗಳ, ಪುರಾಣಗಳ, ಸಹಯೋಗಗಳ, ಪಾರದರ್ಶಕವಲ್ಲದ" ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಮಕಾಲೀನ ನಾಗರೀಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಮಾದರಿಗಳಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರ 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಯಂಥ ಕೃತಿಗಳು ಅವರೆದುರಿಗೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉತ್ತಮ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಹೊಲೆಮಾದಿಗರ ಹಾಡು' ಬರಗೂರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕರು ತಾವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಪುರಾವೆ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ **ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯದ** ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲರು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದಾರೆ

ಕೃಪೆ : **ಆಕಾಶವಾಣಿ, ಧಾರವಾಡ**

ಜನ

ನೆನಪಿಲ್ಲದಂತೆ ಹಿಡಿ
ಕನಸು
ಸಿಡಿದು ಅರ್ಧರಾತ್ರಿ ಕಾಣದ
ಧೂಮಾಲೋಕ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ
ಅಪರಿಚಿತ ಮುಖಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ
ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ.

ವರ್ತಮಾನದ ಬಸಿರು ಬೆಳೆದು, ಇತಿಹಾಸದ ಪಿಂಡ
ಈಗೆಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಪಾತವಾಯಿತು ? ಗೆಲ್ಲಬಹುದೇ
ಆಧುನಿಕತೆಯ ಛದ್ಮವೇಷಗಳ
ಬಹುಮುಖಗಳ
ನಿರಂತರ ಸ್ಪರ್ಧೆ ?
ಒಳಗಿನ ನೋವಿನ ಕಿನಿಹಾಲು ಹೆಪ್ಪಾಗದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೆ
ಸಾಲು ಸಾಲು ಸೋಲುಗಳ ಮುದ್ದೆ ಯಾರದೋ
ಬಕಾಸುರ ಹೊಟ್ಟೆ ಸೇರಿದ ಬೆಣ್ಣೆಯಾಗಿದೆ,

ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಯಾರಲ್ಲಿದೆ ಭಗೀರಥ ಯತ್ನ ?

ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೀಗ ಹೊಸ ಕೋಲ ಕಟ್ಟಿ
ಕುಣಿಯುವ ಯೋಗವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ,
ಬಣ್ಣಗಳ ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣುಗಳು ಕೆಂಪು
ನಿಜ, ಜಾನಪದಗಳ ತಲೆ ಕಿರೀಟಗಳು ಹಾರಿ,
ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಬೆತ್ತಲೆ ಬೆವರುತ್ತಿದೆ,

ಶ್ವಾಸಕೋಶವಿಲ್ಲದ ಶಾಂತಿದೇಶ :
ಉಳಿಯಬೇಕೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜನರು ?
ದೇಹದಲ್ಲಿ ಉಸಿರು ??

ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವಾಚನಾಲಯದೊಳಗೆ: ಅಶೋಕ ಶೆಟ್ಟರ

(ಶಾಂತಿಸಾಗರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೮೨)

ಅಶೋಕ ಶೆಟ್ಟರ ಅವರ ಮೊದಲ ಕವನ ಸಂಕಲನ 'ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವಾಚನಾಲಯದೊಳಗೆ' ಎಂಬುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅನುವಾದಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಮೂವತ್ತನಾಲ್ಕು ಕವನಗಳಿವೆ. ೧೯೬೪ ರಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ೧೯೮೨ರ ವರೆಗಿನ ಸುಮಾರು ಹದಿನೆಂಟು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದವು ಇವು. ಪ್ರಣಯ, ದಾಂಪತ್ಯ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಸಾವು—ಹೀಗೆ ಅಶೋಕರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಸೆಳೆದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಲವು. ನಾನಾ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆ ಅಶೋಕರ ಸಂವೇದನೆ ಚಲ್ಲುವರಿದಿದ್ದರೂ ಅದು ಗಾಂಭೀರ್ಯದ ಮೂಲ ಸೂತ್ರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲೇ ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಏನನ್ನೇ ಕುರಿತು ಬರೆಯಲಿ, ಬರೆಯುವುದು ಒಂದು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಅವರು ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶೆಟ್ಟರರ ಬರೆಹ ಸಮತೂಕದ ನಡಿಗೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿನೊಡನೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಕೂಡ ಅವರ ಲೇಖನಿ ಸಮತೂಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

> ನಿನ್ನ ನಗೆಯೇ ನಗೆ ಕಂದ
> ದೊಡ್ಡವರ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೀಗ
> ಯಾರೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ
>
> (ಮಗುವಿನೊಂದಿಗೆ ಮಾತು)

ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಕಟುಸತ್ಯ ಧ್ವನಿಸಿ ಗಾಂಭೀರ್ಯದ ಮುದ್ರೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಗಾಂಭೀರ್ಯದ ಮೂಲ ಸೆಲೆ ಇರುವುದು ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನೆಲೆಗೇರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಹವಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹವಣಿಕೆ ಫಲಗಳನ್ನೆಣಿಸುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಕವಿತೆ ಯಶಸ್ಸಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳನ್ನೇರುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಶೆಟ್ಟರ ಅವರಲ್ಲಿ. ಸಾವು: ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ, ಕವಿತೆ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವಾಚನಾಲಯದೊಳಗೆ– ಎಂಬ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ಸಂಕಲನದ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಕವಿತೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಶೆಟ್ಟರರು ಕಾವ್ಯರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದ ಎತ್ತರವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂದಾಗಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವವನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರೀಕರಿಸುವ, ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಹವಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಇನ್ನೂ ಏರಲು ಅವಕಾಶ

ಗಳಿವೆ ಆ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅವರಿಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿಜಯ ಅವರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಗೃಹೀತ. 'ನೀಲು' ವಿನಂತಹ ಹಗುರ ರಚನೆಗಳಿಂದ ಅವರು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿಬಿಡುವುದು ಸೂಕ್ತ.

ಪ್ರಣಯ ಮತ್ತು ದಾಂಪತ್ಯದ ಸೆಳವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ರಚಿಸಿದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಾಶೆ ಮತ್ತು ವಿಷಾದ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಂತಲೇ ಪ್ರೇಮದ ಮೂರು ಹಂತಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಟ ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ

ಇನ್ನು ಬಹುಶಃ
ಆಕೆ ನೋವು ನಿರಾಶೆಯ ನಾಲ್ಕಾರು ಪದ್ಯ ಬರೆಯಬಹುದು
ಆತ ವಿಚಾರಗಳ ಹಾಗೆ ಗಡ್ಡ ಬೆಳೆಸಬಹುದು

('ಪ್ರೇಮ'ವೊಂದರ ಮೂರು ಹಂತಗಳು)

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಣಯ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಈ ನಿರಾಶೆ, ವಿಷಾದ, ಬದುಕಿನ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶ.

ನನ್ನ ನೆನಪುಗಳ ಅರಳೆಯಾಗು
ಹಿಂಜುತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ ಕೈ ಸೋಲುವನಕ
ನನ್ನ ಕನಸುಗಳ ವಸ್ತುವಾಗು
ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ ಕಣ್ಣು ದಣಿವನಕ

(ಯಾರ ಕವಿತೆಗಳಿವು ? -೧)

ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಣಯ ಭಂಗವನ್ನು ಕಂಡ ಶೆಟ್ಟರರ ದೃಷ್ಟಿ ದಾಂಪತ್ಯದ ಸೊಗಸನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತ ಹೊರಳಿದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಆರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆ:

ನಾ ಬೆಂಕಿ ಇವಳಾದರೆ ಗಾಳಿ ಬೇಡುವೆನು
ಏ ವರುಣ ಧಾರೆ ಸುರಿ ನಮ್ಮ ಕಾಯು.
ಆ ಪ್ರೇಮ ಜಲದಲ್ಲಿ ಕೊಯ್ಯುವೆನು ಆರುವೆನು
ದಾಂಪತ್ಯ ಅರಿಯುವೆನು ಪೂರ್ತಿ ಆಯು

(ಈಕೆ)

ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಕಾಳಜಿಯೆ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು.

ಆಶೋಕ ಶೆಟ್ಟರರು ರಚಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮಡುಗಟ್ಟಿವೆ. ಆಕ್ರೋಶ, ಭಾವೋತ್ಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧ್ವನಿ ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕವಿತೆಯ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು;

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲನ ಕೊಳಲ ನಾದಕ್ಕೆ
ಯಾವ ರಾಗವ ಹೆಸರಿಸಿದಿರಿ ನೀವು
ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳು
ನೀವು ಹಾಗೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಕರೆಯಲೆಂದು
ಕಾದು ಕೂತಿಲ್ಲ ಮಾನ

(ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಜಮಾನರಿಗೆ)

ರಾಜಕಾರಣ ಪಟುಗಳೆ
ಒಂದು ದೇಶ ಛಿದ್ರವಾಗುವದೆಂದರೇನೆಂದು
ನೀವು ಬಲ್ಲಿರೆ ?

(ಹಾವು ಹೊಕ್ಕವು)

ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ಮೊದಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೆಯೇ ನಿರುದ್ವಿಗ್ನ ಮತ್ತು ನೇರ. ಶೆಟ್ಟರರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕೆಣಕಿದ ಪ್ರಕೃತಿ ಕೂಡ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಚಿತ್ರಣ ಕೇವಲ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ. ಸಾಧನಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಳುವ ಸಂಜೆ ಮಳೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಕಾದು ಬೆದೆಯಂತ್ತಿ ಮಳೆಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಭೂಮಿಯ 'ಭೂಮಿಗೀತ'ದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಚೈತನ್ಯದಾಯಕ ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗೋವಾ ನಗರದ ಅಂಚನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಸಮುದ್ರ ನಗರ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿ-ಗತಿಗಳ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ, ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಮಾ ಸೃಷ್ಟಿ ಶೆಟ್ಟರರ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ.

ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಎರಕದಲ್ಲೋ
ಸಂಕೇತದ ತೊಡಿಗೆಯಲ್ಲೋ
ಜನಿಸೀತೊಂದು ಕವಿತೆ
ದಿನ ಬದುಕಿ ಮರುದಿನ ಶವವಾಗುವ ಕವಿತೆ

(ಕವಿತೆ)

ಎಂದಿದ್ದರೂ ಶೆಟ್ಟರರ ಬಹಳಷ್ಟು ಕವಿತೆಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಮಾನಿಷ್ಠತೆಯಿಂದಲೇ ನಿಜವಾದ ಕವಿತೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಬೋರೇಗೌಡ ಚಿಕ್ಕಮರಳಿ

ವಿಮೋಚನೆ: ಎಂ. ಎಚ್. ನಾಯ್ಕ, ಕೂಜಳ್ಳಿ

(ಗಿಬ್ಬ ಗುಂಪು ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೧)

ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಿದು. ಮೀಸಲಾತಿ, ಅಧ್ಯಕ್ಷೀಯ ಸರಕಾರ, ಗಾಂಧಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ, ಮಹಿಳಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಶಿಕ್ಷಣ,

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಧರ್ಮ, ಕೋಮುವಾದ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಲೇಖಕರ ಜಿಜ್ಞಾಸು ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನೋವೃತ್ತಿ, ಬದಲಾವಣೆಯ ಕುರಿತಾದ ಕಳಕಳಿ ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಲೇಖನದಲ್ಲೂ ಗಹನವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ, ಆಳವಾದ ಬೆದಕಾಟಕ್ಕೆ ಲೇಖಕ ನಮ್ಮನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಸಕಾಲಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನೋಧರ್ಮದ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತನೊಬ್ಬನ ವಿಚಾರಗಳ ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಅನಿಸಿಕೆಗಳ ಮಂಡನೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಈ ಲೇಖನಗಳು ಕಾಣಿಸಿವೆ.

'ಹಿಂಸಾ ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಗಾಂಧೀ ಪರ್ಯಾಯ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಅರಸಿದಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಗಾಂಧೀವಾದದ ಪ್ರಶಂಸೆಯಿದೆ ವಿನಾ ಇತರ ಪ್ರಮುಖ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆ ಜರುಗಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಹೆಗೆಲ್–ಮಾರ್ಕ್ಸ್–ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಒಂದೆರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ ವಿನಾ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ವಿವರವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧತೆಯಾಗಲಿ, ಬದ್ಧತೆಯಾಗಲಿ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸಾಬೀತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಬಹುದಾದ 'ಭಾರತಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಗಾಂಧೀ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಚಯವಿದೆ; ಈ ಪರಿಚಯವೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿಲ್ಲ, ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಧರ್ಮದರ್ಶಿತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ'ಯ ಅಪಾಯ ಹಾಗೂ ಮುಂದೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿ–ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯಗಳು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಾಗಿರುವ ಹಾನಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಎಷ್ಟೆಂಬುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. 'ಸಮಾಜವಾದೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೇ ಗಾಂಧೀ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು'. 'ಜನರ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೇ ಬದಲಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು ನಿಸ್ವಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಕೂಡ ಪ್ರಶಂಸೆ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಂತರ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಸರಕಾರ ಕೂಡ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಾಗಬಹುದು, ಗಾಂಧೀ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ತಿರಸ್ಕೃತವಾದರೂ, ಗಾಂಧೀ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಈಗಲೂ ಯೋಗ್ಯವಿದೆ...' (ಪು. ೪೮) ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ಏಕೆ, ವ್ಯವಹಾರ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದವರು ಮಾತ್ರ ಆಡಬಹುದಾದ ಹಗುರು ಮಾತುಗಳು. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಮೋಘವಾದ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದು ಅವುಗಳ ಫಲಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ಕೈಗೆ ಸಿಗುವ ಹಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಇಂಥ ಅನಿಸಿಕೆ ಮಟ್ಟದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ವ್ಯರ್ಥಾಲಾಪನವನ್ನೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

‘ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಇದೆಯೇ ? ’ ಕೂಡ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಮಾಹಿತಿಗಳ ಕೊರತೆಯಿಂದ ಸಾಧಾರಣ ಬರಹವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ‘ಸಾಮರಸ್ಯ ಜೀವನವೇ ಭಾರತೀಯ ಜೀವನದ ದಾರಿ’ (ಪು. ೫೪) ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ ಲೇಖಕ, ಇತಿಹಾಸದ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮರಸ್ಯ ಬದುಕಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಕೆಳಸ್ತರದ ಜನಕ್ಕಾಗಿರುವ ಅನ್ಯಾಯ, ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವ ಹಿಂಸೆ, ಅಸಮಾನತೆ, ಮೌಢ್ಯ, ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿಲ್ಲ.

ಈ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು ಜನಪ್ರಿಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುಟ ತುಂಬಿಸುವ ಬಾಬತ್ತಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರುವುದು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯ ದೋಷವೆಂದರೆ, ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬೆದಕಿ, ಹಲವು ಮುಖಗಳಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮಂಡಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ಬಲ, ಅನ್ವಯಿಕ ಗುಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿರುವುದು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ, ಯಾವುದೇ ಆಡಂಬರವಾಗಲಿ ಸುತ್ತು ಬಳಸಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಗಹನವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು ಓದುಗರ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪದಿರುವಂತಿಲ್ಲ.

ಕೆರ

ಮಣ್ಣಿನ ಗುಣ : ಕೋರಗಲ್ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಪ್ಪ

(ಪ್ರಗತಿಪರ ವೇದಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹಾವೇರಿ; ೧೯೯೨)

ಈಗಾಗಲೇ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಥೆಗಾರರೆಂದು ಹೆಸರು ಮಾಡಿರುವ ಕೋರಗಲ್ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಪ್ಪನವರ ಎರಡನೆಯ ಸಂಕಲನ ಇದು. ಮೊದಲನೇ ಸಂಕಲನ ‘ನ್ಯಾಯ’ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದೆ. ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಗಣಿತದ ಅಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿರುವ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಪ್ಪನವರ ಈ ಸಂಕಲನದ ಒಂಬತ್ತು ಕಥೆಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕು. ಕೊಪ್ಪಳದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರ, ಗ್ರಾಮ ಜೀವನದ ಭಾಷೆಯ ಸೊಗಡು ಇವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈ ಒಂದೊಂದು ಕತೆಗಳೂ ಚೇತೋಹಾರಿಯಾಗಿವೆ; ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕತೆಗಳೂ ಈಗಾಗಲೇ ನಾಡಿನ ಹಲವಾರು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಕಂಡವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕತೆಯ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲೂ ಅದು ಬೆಳಕು ಕಂಡ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಇಸವಿ ನಮೂದಿತವಾಗಿದೆ.

“ನನ್ನ ಕತೆಗಳು ನಗರದ ನಾಗರೀಕತೆಯಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದು ಹಳ್ಳಿಯ ಮುಗ್ಧ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ” ಎಂದು ಲೇಖಕರೇ ಹೇಳಿರುವುದು ಮತ್ತು

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆದರಲ್ಲೂ ಹೈದರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಈ ಸಂಕಲನದ ಹೆಸರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಬೇರುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲೇ ಗುರುತಿಸುವ ಕತೆಗಾರರಿಗೆ ಆ ಮಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅನುಭವವೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆಯೂ ಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಕ್ಷರತೆ, ಮೂಢತೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಬದುಕು–ಈ ಮೂರನ್ನು ನಮ್ಮ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅದನ್ನೇ ಕತೆಯಾಗಿಸುವ ಜಾಣ್ಮೆ ಇದೆ, ಮೌಢ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಧ್ವನಿ ಇದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ನಿರ್ಮಾಣ, ವಾತಾವರಣ ಸೃಷ್ಟಿ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಯಮ, ಮಾನವೀಯ ಕಳಕಳಿ, ನೊಂದವರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪ, ಶೋಷಿಸುವವರ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಟ್ಟು–ಇವು ಈ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿವೆ.

'ಹಸಿರೆಲೆ' ಆಧುನಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಶಿಥಿಲಗೊಳ್ಳುವ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದರೂ ಕಥೆಯ ಅಂತ್ಯ ಆಶಾಭಾವನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. "ಕಥೆ ಅಂದ್ರೆ ಕಥೆ ಅಲ್ಲ"–ತನ್ನ ಊರಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಮಣ್ಣಿನ ಋಣ ತಾಯಿಯ ಋಣ ಕಡಿದುಕೊಂಡು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬಿಡುವುದರ ಚಿತ್ರ. "ಬರೆದರೆ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರ ಬರೀರಿ" ಎಂದು ಕಥೆಗಾರರಿಗೆ ತಾಕೀತು ಮಾಡುವ ರಂಗಪ್ಪನೇ ಕಥೆಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ "ಶಿಷ್ಯ"–ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಶಿಷ್ಯನ ವರ್ತನೆ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ ಮೂಡಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಗುರುವೇ ಶಂಕಿತನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. "ಮುಖವಾಡ"–ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಹರಿದ ಕಿವಿ, ಆರುಬೆರಳು ಹಳೆಯ ಕತೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಹೊಸ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. "ಬೆಲ್ಲದ ಸುತ್ತು" ಹಣ ವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಬಂಧು, ಬಾಂಧವ್ಯ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಮನಮುಟ್ಟುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ "ಕೊಲ್ಲುವವ ಕಾಯುವವ"–ವರ್ಗ ವೈಷಮ್ಯ, ವರ್ಣ ವೈಷಮ್ಯದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಿತ್ತ "ಮಣ್ಣಿನ ಗುಣ"-ಸಂಕಲನದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕತೆ. ಯಾವ ಆಡಂಬರವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಕತೆಯ ಗಂಗವ್ವ ತನ್ನ ಗೊತ್ತು ಗುರಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿದೆ.

ಲವಲವಿಕೆಯ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹ, ದೇಸಿ ಸೊಗಡಿನ ಭಾಷೆ, ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮ–ಈ ಕತೆಗಳ ಅಂತರಂಗದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು.

ಎಸ್. ವಿ. ಪ್ರಭಾವತಿ

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖಕರು

ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ ೫೮೩೨೧೧ **ಅಪ್ಪಾಸಾಹೇಬ ಎಂ. ಅಲಿಬಾದಿ** ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಧಿಕಾರಿ, ಭಾರತೀಯ ಜೀವವಿಮಾ ನಿಗಮ, ಹಾರೂಗೇರಿ ೫೯೧೨೨೦ **ಎಚ್. ಬಿ. ಪೂಜಾರ** ಕರ್ನಲ್ ಪೇಟೆ, ಬೆಟಗೇರಿ, ಗದಗ ೫೮೨೧೦೨ **ಹೊರೆಯಾಲ ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ** ೧೩೪೫. ೪ ನೇ ಕ್ರಾಸ್, ಕೆ. ಎಂ. ಪುರಂ, ಮೈಸೂರು ೫೭೦೦೦೪ **ವಿಜಯಕಾಂತ ಪಾಟೀಲ** ರೇಣುಕಾ ನಿವಾಸ, ಮಿಚಿಗನ್ ಕಂಪೌಂಡು, ಸಪ್ತಾಪುರ, ಧಾರವಾಡ ೫೮೦೦೦೧ **ಡಾ. ಕೆ. ಆರ್. ದುರ್ಗಾದಾಸ** ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ. ವಿ. ಆವರಣ, ಬೆಳಗಾವಿ ೫೯೦೦೦೧ **ಟಿ. ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ** ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲೇಜು, ಹೊಸಪೇಟೆ ೫೮೩೨೦೧ **ಎಸ್. ಪ್ರಸಾದ** ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಾಪಕ, ನಂದಿನಿ, ತರೀಕೆರೆ ರಸ್ತೆ, ಅಜ್ಜಂಪುರ ೫೭೭೫೪೭ **ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್. ಆಮೂರ** ಜಾನಕಿ, ನವೋದಯ ನಗರ, ಧಾರವಾಡ ೫೮೦೦೦೩ **ವಿಠಲಗಟ್ಟಿ ಉಳಿಯ** ನವ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಧೂರು (ಕಾಸರಗೋಡು) ೬೭೧೧೨೪ **ಬೋರೇಗೌಡ ಚಿಕ್ಕಮರಳಿ** ಹಿರೇಮರಳಿ (ಮಂಡ್ಯ) ೫೭೧೪೩೪ **'ಕೆರ' ಕೇರಾಫ್** ಸಂಕ್ರಮಣ **ಡಾ. ಎಸ್. ವಿ. ಪ್ರಭಾವತಿ** ಬಿ. ಎಸ್. ವಿ. ಪಿ, ಮಹಿಳಾ ಕಾಲೇಜು, ವಿಜಯನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು ೫೬೦೦೪೦

ವಿಶೇಷ ಸೂಚನೆ

● **ಸಂಕ್ರಮಣ ೨೬೨-೨೬೩** (ಜೂನ-ಜುಲೈ ೧೯೯೪) **ಡಂಕೆಲ್ ವಿಶೇಷಾಂಕ** ವಾಗಿ ಜುಲೈ ಕೊನೆಯ ವಾರದಲ್ಲಿ ಬರಲಿದೆ. ಈ ವಿಶೇಷಾಂಕದ ಅತಿಥಿ-ಸಂಪಾದ ಕರು: **ಜಿ. ಎನ್. ಮೋಹನ.**

● ಚಂದಾ ಉದ್ರಿ ಇದ್ದವರು **ಕೂಡಲೇ** ಕಳಿಸಬೇಕೆಂದು **ಕೋರಿಕೆ.**

ಸಂಪಾದಕ

ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿದೆ

ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಸಂಪುಟ: ಮೂರು

ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಹಳೆ ನಾಂದಿ: ಕುವೆಂಪು. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ: ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಮಾನವೀಯತೆ ಅಂತಾರಲ್ಲ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ: ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕರಾಳ ಮುಖಗಳು, ಎಸ್. ಶಿವಾನಂದ: ಗೊಡ್ಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಮತ್ತು ಧೂರ್ತ ಚಾರ್ವಾಕ ಮತ: ಕೆ. ಎಸ್. ಭಗವಾನ, ವಿಚಾರವಾದ ಮತ್ತು ಚಾರ್ವಕ, ವಿಮರಾ ಚಕ್ರವರ್ತಿ: ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗ ಪೋಲಂಕಿ ರಾಮಮೂರ್ತಿ, ಇಂಡಿಯಾದ ಇಷ್ಟದೇವತೆಗಳ ಭಾನಗಡಿ: ಕುಂ. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕ್ಕರ: ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಧರ್ಮ ಯಾವುದು ? ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಪಾವಿತ್ರ್ಯನಾಶವೂ ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣವೂ: ರಹಮತ ತರೀಕೆರೆ: ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ

ಈ ಸಂಪುಟದ ಬೆಲೆ ರೂ. ೫೦

ನೂರಾಟಕ್ಕೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಇತರ ಕೃತಿಗಳು

ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸಗಳು	೩೬-೦೦
ಹನ್ನೊಂದು ಕಥೆಗಳು : ಕಮಲ ಹೆಮ್ಮಿಗೆ	೨೫-೦೦
ಇದಿಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ : ರಾಮ ಜಾಧವ	೧೦-೦೦
ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ಹೋರಾಟದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ : ಮಾನೆ	೫-೦೦
ನ್ಯಾಯ : ಕೋರಗಲ್ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಪ್ಪ	೧೫-೦೦
ಸಾಹಿತ್ಯ-ಆಶಯ, ವಿನ್ಯಾಸ : ಆರ್ಕೆ	೧೮-೦೦
ಕುದರಿಮೋತಿ-ನೀಲಗಿರಿ : ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು	೧೨-೦೦
ಹತ್ತರೊಳಗೆ ಹನ್ನೊಂದು : ಅಮರನಾಥ	೧೫-೦೦
ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾವ್ಯ ಸಂಚಯ : ಸಂ-ಚಂಪಾ	೩೦-೦೦
ಗುಂಡಮ್ಮನ ಹಾಡು : ಚಂಪಾ	೨೨-೦೦
ಪ್ರಗತಿಶೀಲ-ನವ್ಯ-ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ : ಸಂ-ಚಂಪಾ (ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಸಂಪುಟ ೨)	೪೫-೦೦

SANKRAMANA PRAKASHANA DHARWAD 580-001